De la SABIDURÍA de la EDAD MEDIA

PRINCIPIA

Federico FERRO Gay

De la sabiduría de la Edad Media

FEDERICO FERRO GAY

DE LA SABIDURÍA DE LA EDAD MEDIA

DEPARTAMENTO EDITORIAL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ZACATECAS
ZACATECAS, MÉXICO, 1995

B721
F47

COLECCIÓN: Principia
Juan José Macías, *edición*
portada, Gonzalo Lizardo

064513

De la sabiduría de la Edad Media
Primera edición, 1995

D.R. © Federico Ferro Gay
D.R. © Universidad Autónoma de Zacatecas

ISBN: 968-6019-47-2

BIBLIOTECA CENTRAL
Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

Departamento editorial UAZ
Jardín Juárez 147
98000 Zacatecas, Zacatecas
Teléfono: (492) 2-29-24, extensiones 52 y 56
Fax: (492) 2-64-55

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

A Socorro y a Pepe:
dos razones para vivir

L'Amor che muove il sol e l'altre stelle
DANTE

Prólogo

No es fácil hacer un prólogo y para mí es aún más difícil. Cualquier palabra antes del texto es comprometedora. Si éste es bueno, hay que estar muy seguro de sí mismo, o ser lo suficientemente pretensioso para pensar que todavía se puede decir algo que aporte alguna cosa más de lo que ya aporta el autor.

Como este libro aporta muchas cosas que considero buenas, debería callarme y dejar al lector en la aventura de penetrar en el texto y hacer los descubrimientos que yo he hecho en él y que el trabajo del autor nos ofrece tan generosamente. Sin embargo, dos cosas me impulsan a continuar: aportar algo respecto al conocimiento del autor y de los valores que nos hacen compartir una amistad y una vida académica.

Federico Ferro Gay es italiano y vino a estas tierras del norte de México a realizar su proyecto de vida, cuando estaba por iniciar apenas su etapa productiva. Hoy somos muchos los que vemos en él al maestro y al hombre íntegro, en cuya persona se reflejan los valores de su quehacer y de su amplia y generosa visión del mundo.

Tiene el mérito de iniciar, con otros chihuahuenses distinguidos, el proceso de profesionalización del quehacer filosófico en este estado, que cuenta ya, entre sus hijos, a filósofos notables como Porfirio Parra y José Fuentes Mares. Su participación en la fundación de la Escuela de Filosofía, hoy Facultad, de la Universidad Autónoma de Chihuahua, y en la apertura de la Maestría en Filosofía de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, es concreción materializada de un magisterio que ha ejercido cotidianamente con sus cátedras y sus libros.

Ciertamente que el maestro Ferro es modesto a pesar de sus reconocidos méritos. No cualquiera le pediría a un alumno suyo la elaboración de un prólogo a su importante obra. Hay en esto otro valor además de la modestia: el alto sentido de la academia y del quehacer filosófico que desarrolla el maestro Ferro Gay.

Compartimos la vida académica en una joven institución dedicada a la filosofía. Y una academia es, antes que otra cosa, diálogo sobre las tareas múltiples que en ella se realizan: producción, reproducción y valoración del conocimiento en torno al cual éstas giran. Este diálogo es de fundamental importancia si se quiere realizar el objetivo de un magisterio universitario en una época en que la realidad demanda, urgida por los retos del presente, de una renovación constante del conocimiento para dar respuesta a los múltiples problemas que le aquejan.

Alguien podría preguntar para qué una academia de filosofía o para qué un libro de filosofía, además medieval, cuando lo que más manifiestamente requiere nuestro entorno es conocimiento tecnológico. La respuesta a esta pregunta podría desprenderse de una lección del presente texto.

El autor afirma en la Introducción *que uno de los objetivos de este libro es "redescubrir... aquellas ideas positivas que han revitalizado nuestras instituciones y reencontrar los elementos esenciales del cristianismo que, juntamente con Grecia y Roma, constituyen elementos importantísimos de nuestra civilización occidental".*

Seguramente que nuestro supuesto impugnador fundamentará su rechazo a la academia de filosofía y a un texto de filosofía medieval bajo la razón de que esos "elementos importantísimos" de los que habla el autor, no lo son tanto para la comprensión de los asuntos práctico-tecnológicos que los tiempos actuales demandan. Para él la filosofía y la Edad Media nada tienen que enseñarnos al respecto. Su ignorancia o su incomprensión pueden encontrar remedios en la lectura de este texto. Uno de los temas fundamentales del mismo es cómo se fue abriendo camino la razón para el tratamiento de los asuntos relacionados con el mundo, mediante una progresiva independencia de ésta en relación con la fe. Por este camino se llegó a la erección de los fundamentos para la construcción del conocimiento científico, tan importante ahora para la generación de tecnología.

Para reforzar esta lección, preguntémonos: ¿cómo puede la filosofía participar en la construcción de una sociedad de mercado? El tema es de la suficiente actualidad como para poner a prueba la capacidad de la filosofía y de la Edad Media en el trabajo de proporcionar elementos que nos ayuden a comprender el mundo de hoy.

El texto de Ferro termina con un capítulo dedicado a la Transición de la Edad Media a la Época Moderna, *en el que aborda el pensamiento de un filósofo que es todavía medieval, Nicolás de Cusa. Si se*

nos informa, como lo hace este libro, que el cusano tiene un sistema en el que se establece cómo conoce el hombre a Dios y al mundo y vemos cuál es el tratamiento que el filósofo de Cusa hace de la unidad, entonces podremos ver cómo las teorías del cusano tienen un trasfondo que se vincula con la empresa de lograr una racionalidad cuantitativa que sustituya a la mentalidad cualitativa que caracterizó a toda la anterior Edad Media.

Probablemente ayude mucho a entender la importancia de esto el que aclaremos que el diálogo del cusano sobre la unidad se desarrolla en una barbería romana en la que un pueblerino ignorante y un docto retórico ven cómo se cuentan, se pesan y se miden las mercancías. Una pista más sería que mencionáramos, como lo hace el autor, que la búsqueda de la racionalidad cuantitativa está íntimamente relacionada con el surgimiento de la economía monetaria.

Digámoslo de otro modo: si el objetivo de la sociedad en la que vive nuestro filósofo es primordialmente el comercio, entonces la tarea de los pensadores de dicha sociedad es crear los marcos conceptuales para que éste se desenvuelva. Eso es precisamente lo que hace el cusano, proporcionar una teoría del conocimiento "en la que todo es cuantificable" y que proporciona "métodos para aproximarse a la plena exactitud". Dar a esta concepción toda la importancia que merece nos obliga a recordar que la única forma erudita de pensar hasta entonces había sido la que se desarrollaba mediante silogismos.

El gran mérito de los pensadores de los últimos tiempos de la Edad Media fue precisamente crear las condiciones que posibilitaron el surgimiento de la ciencia moderna en el Renacimiento. La genealogía de gigantes sobre los cuales habría después de alzarse, lleno de reconocimiento, el gran Newton, debe remontarse al menos hasta Ockham. El presente libro tiene un apartado para esta parte ignorada del pensamiento medieval.

Probablemente haya que insistir en que el paso a un pensamiento cuantitativo, que pone énfasis en las relaciones entre los fenómenos, implica un rechazo que pasa por la crítica y desmitificación de las categorías fundamentales de la filosofía tradicional.

Para ser científico y cuantitativo, el pensamiento debe desembarazarse del sustancialismo aristotélico y esto no fue poca cosa. Hay que tener presente cómo se reincorpora a Platón a la tradición filosófica, sin perder el experimentalismo aristotélico. Cosa que hacen los filósofos medievales

bajo la conducción de Grosseteste. Pero, aún más, hay que comprender todas las implicaciones epistémicas de la crítica nominalista y conceptualista a las posturas tradicionales en la problemática de los universales.

Hay otro mérito en este libro, que implica otro valor compartido: el realce que le da al pensamiento disidente. Ferro nos da otra lección más acerca de la importancia del pensamiento disidente para la renovación de la cultura. Compartimos con él la idea de que la disidencia medieval tiene todavía muchas enseñanzas que darnos acerca del radicalismo crítico.

Probablemente haya quien diga que dicho radicalismo, cuyo eje es la problemática de las distinciones entre fe y razón, tiene poco que enseñarle a una cultura en que la fe no es considerada dentro del espectro de sus preocupaciones fundamentales.

Habría que recordar al respecto que la nueva modernidad neoliberal excluye de lo que podríamos llamar "mercado de valor de los valores" los que están implícitos en las utopías libertarias que se cobijaron bajo las teorías llamadas socialistas. Esto, que podría ser considerado sólo como un resultado ideológico de la confrontación de dos tradiciones teóricas, tiene implicaciones más profundas de lo que parece.

Hay un pretendido milenarismo que quiere hacer creer que no hay tal utopía más que la neoliberal. Incluyendo en esto las implícitas en los movimientos de liberación nacional que se siguen produciendo a lo largo del mundo. ¿No equivale esto a proclamar la muerte de toda fe y de toda esperanza que no se adecúen a las exigencias de un monopolio neoliberal de la razón? Pero creo, además, que los derechos de la fe tienen todavía camino teórico que recorrer y que una ojeada al pasado no sería del todo improductiva para revitalizar una idea del mundo menos cerrada a otros futuros posibles.

Finalmente, creo que este libro marca una fecha importante en nuestra vida académica y cultural. Con él, el maestro Ferro Gay culmina un proceso que había iniciado con sus textos inmediatamente anteriores: De la sabiduría de los griegos *y* De la sabiduría de los romanos *(en colaboración con Jorge Benavides Lee). El conjunto de esta obra implica un rescate de la sabiduría que precedió a la moderna. No conocemos otros trabajos, en la actualidad nacional, de semejantes dimensiones. Esto tiene una importancia que no sólo está relacionada con el rescate de un objeto de estudio. Tiene, además, la virtud de recordarnos que la vida*

académica nacional no se puede reducir solamente a los dictados de la gran academia central. Hay otras voluntades de contribuir al enriquecimiento de la vida cultural de nuestro país. Compartimos los valores implícitos en ese sueño con el maestro Ferro Gay y estamos seguros que los esfuerzos dirigidos a su consecución habrán de producir frutos mejores que este prólogo que se alarga ya demasiado.

ANTONIO MUÑOZ ORTEGA

Introducción

Los objetivos

Hegel, al elogiar a Descartes llamándolo "héroe de la filosofía moderna", dice que el filósofo francés "ha hallado una vez más el verdadero sol de la filosofía... después de un desvío de mil años". Ese "desvío", al que se refiere el genial pensador alemán, es la Edad Media.

Debemos decir que los renacentistas, en general, no fueron más tiernos que Hegel en sus juicios sobre esta época. Para ellos la Edad Media es un tiempo de salvajismos y retrocesos, de oscurantismo y de ignorancia. El tiempo mismo con que se le designa (periodo intermedio entre la época clásica y la moderna), rezuma un desprecio que se extiende a todos los valores. El arte es "gótico", es decir, bárbaro. No hay sentido estético, ni amor a la naturaleza; no existe originalidad de pensamiento, ni se tiene el menor aprecio para la persona humana.

Con tales juicios sobre el arte y la política, la filosofía no podía escaparse a tales sarcasmos: la escolástica es una filosofía enseñada en mal latín, que abusa del silogismo y se pierde en sutilezas y frivolidades (Thomasius). Se dice, también, que es una filosofía esclavizada a Aristóteles, pero sin entenderlo (Thomasius).

Además, se afirma que la escolástica se hizo esclava del dogma, mientras que la finalidad de la filosofía es la de liberarse del dogma (Heymannus). Sin embargo, hay que añadir, como suele suceder también hoy en día, que el desprecio hacia la Edad Media, demostrado por los pensadores posteriores, es fruto de la ignorancia de los factores que la caracterizaron, cuando no de prejuicios. De ahí la leyenda de la noche de los mil años, durante la cual no hubo verdadero pensamiento filosófico.

Parece que el interés por la filosofía medieval empezó a surgir en el siglo XIX, por obra de Víctor Cousin, con un estudio par-

cial, y posteriormente se extendió a investigaciones de mayor envergadura.

El pensamiento más importante que se desarrolla en la Edad Media es el escolástico; tanto, que muchos autores, desde el Renacimiento, identifican la filosofía medieval con la escolástica. Su etimología es del término latino *scholasticus*. En la Edad Media se designaba con él a los directores de escuela y podía convertirse en adjetivo cuando significaba "sabio" o "culto" en cuestiones teológicas, filosóficas o científicas. En el Renacimiento, al contrario, el término adquirió un significado despectivo, al indicar, ideológicamente, al filósofo o teólogo de la Edad Media, con todos los elementos de juicios negativos que antes expresamos. Por ejemplo, dice Tribbechovius: "Los escolásticos, que mantuvieron en la barbarie el campo de las letras" (*Qui litterarum regnum media in barbarie tenuerunt Scholastici*).

Sin embargo, el término "escolástico" designa, en principio, un método de investigación, que cobra diferente significado en el campo filosófico y en el teológico. En el primer caso, se refiere al método para la organización de las partes de la filosofía realizada en la Edad Media, la comprensión del mismo y la didáctica empleada por los maestros: la *lectio* (comentario) y la *disputatio* (discusión).

En el segundo caso, puede significar la organización del contenido de la revelación y la aplicación de la terminología filosófica para hacerla. Entonces, se puede concluir con Willmann (*Geschichte des Idealismus*, II 67, 2-4) que la escolástica, como método, es la apropiación de la ciencia por la escuela (*Schulwissenschaft*).

En cuanto a sistema de filosofía, y no simplemente a método de investigación filosófica o teológica, la escolástica ha sido acusada de ser un pensamiento más o menos subordinado a la dirección del dogma cristiano, pero esta apreciación constituye tan sólo una verdad parcial: si bien es cierto que algunos pensamientos medievales cayeron bajo la égida de la teología católica, es igualmente verdadero que encontramos, en los diferentes sistemas medievales, teorías que constituyen explicaciones meramente racionales del universo. Además, se culpa al pensamiento medieval de no ser original, esto es, de constituirse en una repeti-

ción mal entendida de la filosofía clásica, sobre todo platónica y aristotélica. Dicha apreciación es también falsa en cuanto, si bien es cierto que Platón y Aristóteles despertaron en esta época grandes entusiasmos, es igualmente cierto que Agustín y Tomás, sus máximos admiradores respectivos, elaboraron filosofías tan originales, que las coincidencias son más bien terminológicas que sustanciales.

Habrá que concluir, entonces, que los sistemas de filosofía medieval no carecen de originalidad. Hoy en día pueden parecernos extemporáneos, sin arraigo real en los problemas humanos de la época, pero ellos constituyen una prueba de que también en la Edad Media los hombres pensaron, ya que sería inverosímil deducir, *a priori*, que la humanidad hubiese dejado de pensar durante mil años, y ese pensamiento es precisamente aquel que conecta los estertores de la época clásica con la filosofía del Renacimiento. Pero, aun cuando podamos sentirnos inclinados a hacer nuestros los juicios despectivos del Renacimiento y de algunos otros filósofos posteriores, deberíamos, por lo menos, entender la importancia que tuvieron en su tiempo, y la influencia que ejercieron en las épocas sucesivas, pensadores como Tomás de Aquino, Pedro Abelardo, Guillermo de Ockham, entre otros.

Entonces, el primer objetivo del presente libro es precisamente éste: redescubrir, dentro del complicado desarrollo de estos controvertidos mil años, aquellas ideas positivas que han revitalizado nuestras instituciones y reencontrar los elementos esenciales del cristianismo que, juntamente con Grecia y Roma, constituyen ingredientes importantísimos de nuestra civilización occidental. Ideas estas que consideramos intemporales, no en sentido metafísico, sino por el hecho de que ciertos factores históricos no son necesariamente exclusivos de una determinada época, sino que aparecen, bajo nuevas circunstancias, en todos los tiempos.

El estudio del cristianismo, que caracteriza a toda la Edad Media, habría podido alertarnos en relación con muchos peligros que hemos corrido y estamos corriendo a lo largo de nuestra existencia. Nunca aprovechamos debidamente esta posibilidad. El pensamiento y, sobre todo, la acción de la Iglesia cris-

tiana, no siempre fueron atinados; la herencia que nos legó, claro está, no es totalmente aprovechable; sin embargo, habrá que oír su voz una y otra vez, para poder separar las buenas semillas de las malas y las estériles.

Para poder realizar esta criba, habrán de tomarse en cuenta todas las voces que tuvieron importancia en la Edad Media: las de los dirigentes, las de los incondicionales, las de los disidentes, las de los críticos.

Hay también un segundo objetivo. Éste es de naturaleza didáctica e informativa. En el presente trabajo queremos atraer la atención del lector hacia la responsabilidad histórica, que incumbe a los filósofos institucionales, de haber acallado las voces de la disidencia, voces aisladas, pero de extraordinario valor, ya sea destruyendo las obras respectivas, ya sea minimizando su contenido, ya sea condenando a sus autores. Esto sucedió en aquellos tiempos y sigue sucediendo hoy en día.

El nivel que quisimos mantener a lo largo de esta exposición creo que revela un "justo medio" entre la erudición profunda y los propósitos de la simple divulgación. Con este nivel pretendemos proporcionar al estudiante que se prepara a incursionar en el mundo de la Edad Media, los primeros instrumentos de conocimiento y de investigación que le permitan seguir, si lo desea, una ulterior profundización.

La preocupación que tuvimos al redactar estas páginas fue la de demostrar que nuestra vida sociopolítica, e incluso simplemente cotidiana, sigue calcando aquellos modelos que la Iglesia institucionalizada estructuró en la Edad Media. Este hecho nos induce a pensar que, en buena parte, estamos reproduciendo, bajo distintas circunstancias, muchos aspectos de las actitudes medievales. Pretendemos, por tanto, que esta modesta obra cubra toda la información básica pertinente, siguiendo cauces y criterios que se alejan un tanto de las interpretaciones oficiales.

Como lo expresamos antes, la Edad Media dista mucho de constituir un absoluto en cuanto a perfección. Es incluso bastante difícil discernir sus aportaciones verdaderamente positivas, pero es innegable que el pensamiento que desarrolló forma parte de las fuentes de nuestra cultura en las cuales hemos de abrevar una y otra vez para renovar y asegurar nuestro progreso.

Expliquemos, ahora, el criterio empleado en la organización de los antecedentes y el desarrollo del pensamiento medieval.

Consideramos, como punto de referencia para la iniciación de esta filosofía, el advenimiento del cristianismo. Este acontecimiento, de vital importancia para la historia de la civilización occidental, constituye la base fundamental y originaria de las ideas que se van a desarrollar durante un milenio y que, como lo dijimos antes, van a cimentar, a determinar, aspectos esenciales del quehacer de nuestra vida ordinaria. Este breve análisis lo dividimos en dos partes: en la primera, reseñamos el contenido de la predicación de Jesús el Cristo, en la ambientación de la tradición judaica de la alianza; en la segunda, intentamos acercarnos al sentido profundo de la reinterpretación del apóstol Pablo y a la teología del cuarto evangelio, atribuido a Juan.

En un segundo capítulo, examinamos el desarrollo de la apologética contenido en el pensamiento de los así llamados *Padres de la Iglesia,* tanto griegos como latinos; un pensamiento que es fundamental para el conocimiento de la filosofía medieval. Este esfuerzo resultó en una apasionada defensa del cristianismo, tanto desde el punto de vista moral como intelectual. Dentro de este examen, dedicamos un apartado a Aurelio Agustín (san Agustín) por la enorme importancia que reviste su sistema filosófico y teológico para la comprensión de nuestra civilización.

Este período está plagado de acontecimientos importantes. Por lo pronto, en el año de 313, Constantino el Grande promulga su edicto de Milán, con el cual instituye la libertad religiosa en el imperio. Este hecho es capital para explicarse el principio de dominio, primero moral, luego político, de la Iglesia de Roma. Nace la leyenda de la donación, por parte del emperador al papa, de un segmento del territorio romano, descubierto después como un falso hecho histórico. La Iglesia, durante mucho tiempo, se sirvió de él para justificar su dominio, para explicar la existencia del estado político del que fue cabeza.

En 325 se celebra el primer Concilio de Nicea, en donde se condena la herejía de Arrio, y en 381, se reúne el Concilio de

Constantinopla. Al mismo tiempo, entre los años 384 y 404, se prepara la edición de la Biblia llamada *Vulgata*. En 395 se escinde el Imperio romano en oriente y occidente y, en 410, empiezan las invasiones barbáricas con la toma de Roma por parte de Alarico. Dichas invasiones arrasarán el suelo de la península itálica y, en 475, determinarán la caída del Imperio romano de Occidente, cuando el bárbaro Odoacres destrona al último emperador, Rómulo Augústulo. Poco tiempo después (481) los francos invaden la Galia y, en 596, se verifica el bautismo de Clodoveo, penetrando así el cristianismo a esas comarcas.

En el siglo VI se cierra la escuela de Atenas, por orden del emperador Justiniano, quien incauta sus bienes y prohibe que se filosofe en esa ciudad y, en 596, se realiza la evangelización de Inglaterra. Mientras tanto, siguen las condenas a las herejías, que empiezan a preocupar seriamente a la jerarquía eclesiástica. En el Concilio de Éfeso (431) se condena el nestorianismo, en el sínodo de Letrán se anatemiza el monotelismo y el segundo Concilio de Nicea hace lo propio con los iconoclastas (787).

En la segunda mitad del siglo VIII, Carlomagno es coronado rey de los francos (768). Se perfila así el Sacro Romano Imperio, brazo seglar de la Iglesia católica, mismo que se consolida definitivamente cuando, en el año 800, Carlomagno es consagrado emperador de Occidente.

Paralelamente a estos sucesos que acabamos de reseñar, se desarrolla un acontecimiento de suma importancia: el surgimiento del monaquismo en occidente, debido a san Benedicto de Nurcia, en el siglo VI, con la fundación del famosísimo monasterio de Montecassino. La orden que funda el patricio romano tendrá una rama femenina por obra de santa Escolástica.

El monaquismo constituyó un esfuerzo determinado y conciente de regresar a los principios de sencillez y pobreza evangélicos, olvidados por el creciente interés de la Iglesia oficial en adquirir un poder político y un dominio material. Sin embargo, desgraciadamente, muchos que en un principio se dijeron monjes, traicionaron sus ideales y pensaron más en la seguridad que les ofrecía el monasterio que en el amor a Dios. Por eso, decía san Benedicto, en los comienzos del siglo VI: "Al tomar la tonsura, estos monjes son falsos para con Dios, porque todavía sirven al

mundo en sus vidas íntimas... Su ley son sus propios deseos, porque llaman santo lo que les place e ilegal lo que les disgusta... Se gobiernan por sus apetitos y deseos".

Por tanto, san Benedicto formuló una regla monástica fundamentada en el lema *Ora et labora* (Reza y trabaja), que dividía el tiempo del monje en quehaceres espirituales y contemplativos, y en faenas de trabajo físico e intelectual.

La familia espiritual benedictina se diversificó en muchas ramas: cluniacenses, camaldulenses, trapenses, cartujos, etcétera, que, en fin de cuentas, atestiguan sobre la constante degeneración de las ideas de su fundador. En una y otra vez, los monjes se alejaron de los nobles ideales de su regla y se acercaron cada vez más a los intereses de la riqueza y del poder.

Empieza también el periodo del romanceamiento, es decir, del surgimiento de los idiomas neolatinos, a partir de las diferentes transformaciones locales del latín vulgar. En las lenguas romances que se producen, se escriben obras literarias de bastante envergadura: tal es el caso de *La Chanson de Roland* (1054), atribuida a Thérault, que pertenece al ciclo carolingio en lengua de *oïl*, en donde se narran las hazañas del héroe Orlando.

La segunda parte de nuestro trabajo se refiere al desarrollo de la filosofía escolástica, la más importante de la Edad Media, a la cual ya hemos hecho referencia anteriormente. En los comienzos de este pensamiento, analizamos los primeros enfoques de los dos problemas fundamentales que lo caracterizan: las relaciones entre la fe y el conocimiento racional (*fides quaerens intellectum*) en la obra de Juan Escoto Eriúgena y san Anselmo de Aosta, y el problema de los universales, planteado por la lógica de Pedro Abelardo. Además, consideramos el humanismo de la escuela de Chartres y la tendencia mística en que sobresalen las aportaciones de san Bernardo de Clairvaux.

En la alta escolástica, nos interesamos primeramente por el redescubrimiento de la filosofía de Aristóteles y examinamos la labor de las órdenes religiosas, especialmente la de los Frailes Menores, fundada por san Francisco de Asís, y la de los Frailes Predicadores, iniciada por santo Domingo de Guzmán. Asimismo, consideramos la estructura y la importancia de las nacientes universidades, sobre todo la de Padua, en Italia, y la Sorbona de

BIBLIOTECA CENTRAL
Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

París. También reseñamos el contenido del pensamiento desarrollado por dos importantes escuelas: la de Oxford, caracterizada por la figura de Roger Bacon, con sus trabajos relativos a la matemática y a las ciencias naturales, y la franciscana, dedicada al análisis del pensamiento agustiniano.

Llegamos así a los que consideramos los grandes sistemas de la Edad Media: el pensamiento del *doctor universalis*, Alberto de Bollstädt, apodado el Magno; la gran empresa de la reinterpretación cristiana del pensamiento de Aristóteles, llevada a cabo por santo Tomás de Aquino, y la filosofía de san Buenaventura de Bagnoregio (Giovanni Fidanza).

Los grandes sistemas son seguidos por dos escuelas importantes: la segunda escuela franciscana, en donde sobresale el pensamiento de Juan Duns Escoto, que constituye una glosa al sistema tomista y, por otro lado, el desarrollo de la mística en las lúcidas concepciones del maestro Eckhart.

En todo este tiempo del pensamiento escolástico, se desarrolla una serie de acontecimientos importantes, de los cuales recordaremos los más sobresalientes. En 1096 empiezan las Cruzadas, que mantendrán a los príncipes católicos ocupados en la conquista de los Lugares Sagrados hasta 1270. En 1209 se emprende la cruzada en contra de los Albigenses, una herejía que lleva a sus más extremadas consecuencias las concepciones del antiguo maniqueísmo y, veinte años más tarde, se instituye el tristemente famoso Tribunal de la Santa Inquisición, para detectar y eliminar los brotes de disidencia religiosa y política. En 1309 el papa romano se instala en Aviñón y, en 1378, comienza el llamado "Cisma de Occidente", que socava, por diferentes motivos, el prestigio de la Iglesia.

En el campo de la producción literaria, recordamos la famosísima novela de *Tristán e Isolda*, la *Crónica* de Villehardouin y la de Joinville. Entre 1307 y 1321, Dante Alighieri escribe el extraordinario poema conocido como *La Divina Comedia* y, en el mismo siglo, aparece *El Decamerón* de Giovanni Boccaccio, los *Sonetos* de Francesco Petrarca, *Las Crónicas* de Froissart y, a principio del siglo XV, las *Poesías* de Charles d'Orléans.

Cerramos el estudio de la filosofía escolástica con un capítulo dedicado al pensamiento de los grandes exponentes de la disi-

dencia, tanto religiosa como política. El contenido del análisis lo centramos más que nada sobre las relaciones entre el poder eclesiástico y el poder civil. Empezamos así con Dante Alighieri, quien se constituye en el primer defensor del Estado laico, es decir, independiente de la influencia de la Iglesia, y continuamos reseñando esta misma línea de pensamiento en las obras de Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham. Finalmente, intentamos reseñar los logros que, en el campo de la ciencia, se realizaron a lo largo de la Edad Media, a través de la reinterpretación del método aristotélico.

Si bien, como lo dijimos, la escolástica constituye el meollo del pensamiento medieval, no quisimos concluir esta obra sin reseñar las escuelas árabes y judías, en donde Platón y Aristóteles reciben otras interpretaciones y otras consideraciones.

Los acontecimientos de la Edad Media se precipitan. En 1414 se da inicio al Concilio de Constanza, en donde se condena la herejía de Juan Huss y termina el Cisma de Occidente o "Gran Cisma". En 1431 se procesa y ejecuta a Juana de Arco y, en 1453, los turcos toman la ciudad de Constantinopla, con lo cual se considera terminada la Edad Media como periodo histórico. En cuanto a acontecimientos culturales, debemos recordar la realización de la imprenta por Gutenberg (1448) y la notable obra de François Villon, *Los Testamentos.* Por nuestra parte, concluimos los trabajos de esta breve historia con la reseña del pensamiento de Nicolás de Cusa, que marca el tránsito de la filosofía medieval a la del Renacimiento.

Capítulo I

El advenimiento del cristianismo

Los inicios

A pesar de que no se puede trazar una línea neta entre la filosofía y la religión cristiana, y de que a menudo se haya dicho que el pensamiento encerrado en aquel grupo de escritos, conocido generalmente con el nombre de *Nuevo Testamento*, no es original, sino una mera repetición de las ideas formuladas por los neoplatónicos, es innegable que el cristianismo vino a plantear, de una nueva forma, los problemas del mal, del tiempo y del infinito. En este sentido, la contribución cristiana a la filosofía occidental es verdaderamente notable, si se toma en cuenta que la nueva solución a los tres problemas mencionados nos da una idea mucho más completa de la divinidad y amplía las perspectivas de las ideas igualitarias entre los hombres, echando las bases de una nueva sociología, que ni los grandes sistemas de la época clásica, ni la filosofía del helenismo, habían siquiera imaginado.

Las fuentes originarias de la filosofía cristiana, fundada, como es sabido, por Jesús, llamado el Cristo (*Christós*, el ungido), están incluidas primordialmente en el Nuevo Testamento, así llamado por Marcos.[1] Esta colección contiene los cuatro *Evangelios* (*eu angelion*, buena nueva), de los cuales los tres primeros son llamados "sinópticos", porque se complementan mutuamente. Sus autores son Mateo (o Leví), quien se interesa en la genealogía de Jesús, probando su descendencia de la casa de David; Lucas, quien aporta los únicos datos conocidos sobre el naci-

[1] Marcos, XVI 24.

miento y la infancia del fundador del cristianismo; y Marcos, quien pone de relieve el contenido de la predicación desarrollada en los tres años de vida pública. El cuarto Evangelio es atribuido a Juan y persigue un fin meramente teológico, como lo pregona él mismo al inicio: "En el principio era el Verbo (*En te arché hen ho Logos*), y el Verbo estaba cerca de Dios, y Dios era el Verbo".[2] Con este término Verbo (*Logos*), se enlaza con la tradición clásica griega, para la cual el *Logos* constituye un *leitmotiv* en su pensamiento filosófico, desde Heráclito hasta el estoicismo. Lucas es también autor de un libro histórico, *Los hechos de los apóstoles*, que describe la vida de las primeras comunidades cristianas. Juan escribe el *Apocalipsis* (Visión), libro de contenido didáctico y profético que, sobre la base de las famosas amonestaciones a los obispos de las iglesias de Asia, alcanza una visión teleológica del universo en conexión con sus antecedentes.

El Nuevo Testamento contiene, además, *Las Epístolas*, documento importantísimo desde el punto de vista doctrinal y de comprensión de las primeras organizaciones jerárquicas en la comunidad cristiana. Las más sobresalientes son las de Pablo (antes Saulo), el gran converso y el primer intelectual del cristianismo, que se encuentra en la confluencia de tres civilizaciones, desde el momento que era griego por nacimiento, romano por nacionalidad y judío por su familia. Pablo escribe a las comunidades de los romanos, hebreos, gálatas, colosenses, corintios, filipenses, tesalonicenses, efesios, y a los obispos Tito y Timoteo. Su pensamiento se reseñara más adelante; por el momento baste observar que sus escritos abarcan una visión más profunda y completa de las concepciones cristianas, y su objetivo principal es enseñar a los gentiles y confirmar a los bautizados, imprimiendo a todas sus palabras el sello de una enérgica personalidad, llena de vigor espiritual y de celo incansable.

Las cartas enviadas por Pedro, el apóstol sobre el cual Cristo dispuso el fundamento de su Iglesia, denotan claramente su primacía espiritual en la comunidad: lo presentan como guía y maestro. Las palabras de Judas Tadeo y Santiago contribuyen notablemente a una más clara comprensión de la doctrina, y las

[2] Juan, 1 1.

misivas de Juan traslucen el precepto central del cristianismo: la caridad.

Ahora, antes de pasar a examinar las enseñanzas de Jesús, es necesario que consideremos brevemente ciertas actitudes básicas del fundador del cristianismo, que caracterizaron el contenido de su predicación.

Antes que nada, Jesús tuvo que tomar partido en los conflictos religiosos que la tradición judía enfrentó siempre, a lo largo de su historia, en relación con la representación de su dios: Yahué. A este respecto, debemos recordar algunos hechos. En un principio, la concepción monoteísta de Israel caracterizó siempre a Yahué como un dios celoso, quien recordaba constantemente a su pueblo que él era el único dios y que no permitiría ninguna desviación a este respecto. Para el profeta Isaías, por ejemplo, el imperio asirio no había sido sino un instrumento en las manos de Yahué para infligir merecidos castigos a sus elegidos.[3]

Entonces, el problema fundamental del pueblo judío fue siempre el de encontrar medios adecuados para propiciar, conservar y acrecentar las gracias de su dios. Esta constante preocupación desembocó en dos distintas interpretaciones, que cimentaron la Tradición de la pureza y la Tradición de la alianza, todavía en boga en tiempos de Jesús.

La primera enfatizaba el retorno a una exacta realización de los principios de la ley, a través de una minuciosa liturgia que, supuestamente, había fijado el mismo Yahué. La segunda, por el contrario, empieza a estructurarse en la creencia de que lo que más podía complacer a Dios era la práctica del valor justicia, acompañada por la pureza de corazón. Esta transformación gradual se perfila en los escritos proféticos, y puede sintetizarse en la explicación que Yahué da a Oseas: "Me complazco más en la piedad que en los sacrificios y en el conocimiento de Dios, más que las ofrendas".[4]

Por otro lado, el autor del *Deuteronomio* intenta conciliar los dos puntos de vista. Por un lado, reconoce la necesidad de los ritos, como expresión de gratitud hacia el dador de todos los bie-

[3] Isaías, X 5 y ss.
[4] Oseas, VI 6.

nes; por otro, insiste sobre la necesidad de que este cumplimiento se dé por amor, no por temor. O sea: se debe sentir felicidad al cumplir con los mandatos de Dios.

En cuanto a Jesús se refiere, el contenido de los *Evangelios* manifiesta exhaustivamente su punto de vista al respecto. Para él, por encima del texto estrictamente literal de la ley, debe tomarse en cuenta el espíritu que la conforma. La ley debe beneficiar al hombre, no perjudicarlo. Debe implementar una justicia social, caracterizada por una solidaridad que se fundamenta en el amor mutuo y no manifestar una simple adhesión a reglas frías y rutinarias que desembocan, finalmente, en una conducta inhumana. Este amor, entonces, no se expresa sólo en un comportamiento externo, sino que afecta también los pensamientos y las intenciones recónditas. Así, por ejemplo, la expresión de la ley "No cometerás adulterio" no quiere decir simplemente que hay que abstenerse de relaciones sexuales con una mujer casada, sino que "Cualquiera que mire a una mujer con deseo, ya cometió adulterio en su corazón".[5]

Junto con esta nueva interpretación de la ley, que tiene por objetivo alejar al hombre del simple legalismo ilógico y de la hipocresía, Jesús insiste repetidamente sobre el concepto de la paternidad de Dios, no aquella que se vislumbraba en la representación de un dios vengativo y justiciero, sino en la que caracteriza a un padre primordialmente interesado en el bienestar de sus hijos. Un padre no exento de ira y de rasgos justicieros, pero que obra siempre por amor, incluso cuando la conducta de sus hijos lo llena de cólera. La síntesis de esta nueva manifestación divina la encierra Jesús en la bellísima invocación de la plegaria "Padre nuestro, que estás en los cielos" (*Pater hemón, ho en tois ouranóis*).[6]

Finalmente, la predicación de Jesús resulta escatológica, es decir, está permeada de la convicción de que el fin del mundo está cerca, al grado de que "algunos que están ahora aquí, lo verán". Entonces: "Arrepiéntanse, porque el Reino de Dios está aquí". Por tanto, hay que prepararse para el juicio final, hay que

[5] Mateo, V 28.
[6] Lucas, XI 2-4.

enfrentarse con un juez que descubre los pensamientos más ocultos, las intenciones más recónditas. En comparación con la urgencia y la inmediatez de esta necesidad, todo lo demás resulta irrelevante. La satisfacción de las necesidades de una vida normal se rebasa por la serie de nuevas actitudes y valorizaciones que deben tomarse en cuenta frente a la inminencia de este extraordinario acontecimiento, que afectará tanto a los vivos como a los muertos.

Las enseñanzas de Jesús

Si nos acercamos más al contenido de la predicación de Cristo, observamos en primer lugar que su más importante instrumento didáctico fue la parábola, que él empleó, probablemente, con los mismos propósitos que Platón, es decir, de hacer más efectiva su enseñanza. Jesús es un verdadero maestro en el arte de la comunicación: sabe emplear los medios más adecuados para llegar directamente a la conciencia de sus oyentes y convertir su mensaje en principios no sólo perfectamente comprensibles, sino también diáfanos y transparentes; principios que no son susceptibles de interpretación: podemos aceptarlos o rechazarlos, pero no podemos compararlos, en ningún caso, con las sofisticadas oscuridades intelectuales de los griegos.

Además, en las enseñanzas de Jesús, se percibe un rechazo total al medio de comunicación escrito. Como Sócrates, prefiere enfrentarse directamente a sus interlocutores, descubrir la buena o mala fe en sus intenciones, destruir inmisericordemente sus falacias, revelar los horizontes insospechados de una nueva forma de vida, inducir a una praxis comprometida y total: dice más Jesús en una de sus parábolas que muchos de los filósofos a lo largo de sus complicados tratados.

Ahora bien, si tomamos la filosofía clásica griega como punto de referencia para la evaluación de la novedad en las enseñanzas de Jesús, podemos empezar por analizar el concepto de tiempo.

Para los griegos el tiempo no tenía gran importancia. Platón, por ejemplo, nos dice que la realidad en sí está constituida por los arquetipos, y la cuasirrealidad por la participación habida

con tales formas; entonces, el tiempo implica solamente declinación y decadencia, puesto que es en la intemporalidad en donde hay que encontrar la verdad.

Jesús confiere al tiempo una interpretación metafísica que se reduce, en último término, a una comprensión ética. Jean Wahl dice que presenta al hombre un espectáculo del tiempo que se dirige, por decirlo así, a su propio centro, al instante en que lo infinito se hizo finito al encarnarse Dios mismo entre los hombres.[7] En relación con este instante, cada cosa cobra una nueva significación, porque el tiempo se identifica entonces con el periodo de prueba que el hombre tiene a su alcance para reconectarse con lo infinito, que es su nota final. En esta nueva concepción, cada instante de tiempo cobra un valor incalculable, desde el momento que es desconocida la hora del traspaso trascendental y hay que encontrarse siempre preparados a la muerte, que es la trashumanación del hombre.[8]

Como consecuencia, el progreso moral del hombre se proyecta al infinito, pues nunca podrá decir que ha hecho bastante en relación con su propia perfección y su fin último, y sobre todo para mantener las posiciones conquistadas. Además, este progreso está en relación directa con la apreciación de los verdaderos valores, que deben ser los únicos en su vida, sacrificando todo lo demás en aras de lo verdaderamente valioso, o sea Dios mismo. Así, las concepciones del progreso moral y del momento autotrascendente de la encarnación, han tendido a reemplazar la concepción antigua de la "temporalidad".

Veamos ahora algunas citas correspondientes. Dijimos que la nueva concepción del tiempo entraña el concepto de una nueva jerarquización de valores. Dice Jesús: "¿Qué aprovechará al hombre ganar todo el mundo si pierde su alma?, o ¿qué dará el hombre a cambio de su alma?"[9] Además, añadimos que el centro de este tiempo es el momento en que lo infinito se hizo finito, así como lo afirma el Cristo: "Yo soy el pan vivo bajado del cielo.

[7] Wahl, Jean, *Introducción a la filosofía*.

[8] Mateo, XXIV 42-45: "Velad, pues, porque no sabéis en qué día llega vuestro Señor. Y considerad que si el ama de casa supiera a qué hora de la noche llega el ladrón, estaría en vela y no permitiría socavar su casa. Por esto, estad preparados".

[9] Mateo, XVI 26.

Quien coma este pan vivirá eternamente".[10] E hicimos hincapié sobre el hecho de que el tiempo es el periodo de prueba, en el cual no debíamos interesarnos más que de nuestra perfección. Así lo amonesta el fundador del cristianismo: "Vended lo que tengáis y dad limosna. Haceos bolsas que no se gastan, tesoros inagotables en el cielo, donde ningún ladrón se acerca, ni la polilla roe".[11] Por esto, hay que estar siempre alerta y vigilar en fortaleza y sobriedad. Así nos lo advierte el apóstol Pedro: "Sed sobrios y velad. Vuestro adversario el diablo, como león rugiente, está rondando y busca a quien devorar. Resistidle firmes en la fe".[12] Y finalmente, agregamos que el progreso moral, en relación al tiempo, es infinito. Así lo dice Jesús: "Nadie que ponga mano en el arado y mire atrás es apto para el reino de Dios".[13]

En segundo lugar, hay que reconsiderar el problema del mal. Para los griegos, por ejemplo para Platón, el mal era simplemente una carencia de bien, esto es, una simple negación de participación a la forma de bien. Para Jesús, el mal es una realidad positiva, una especie de valor negativo. Como realidad, el mal tiene un origen y éste se encuentra en el hombre, porque él lo realiza, negándose a aceptar el bien. En dicha elección, por parte del hombre, consiste precisamente su libre albedrío. El mal físico debería ser aprovechado por el hombre al templar con él sus propias energías y, si así lo hiciere, convertiría esta clase de mal en un bien para su propio espíritu. Queda así establecido el concepto de que a Dios se debe únicamente el bien: el mal es producto del hombre, en sus acciones o en sus juicios.

La ética cristiana resulta ser un eudemonismo teónomo: la única felicidad reside en Dios y todo lo que nos acerca a él es bien, mal lo que nos aleja de la divinidad, porque Dios es el eje central alrededor del cual deberían girar todos nuestros pensamientos y actividades.

Los males más grandes, esto es, los que más alejan al hombre de Dios, parecen ser el egoísmo, la hipocresía y la tibieza, puesto

[10] Juan, VI 51.
[11] Lucas, XII 33.
[12] I Pedro, V 8-9.
[13] Lucas, IX 62.

que Jesús tuvo palabras verdaderamente duras en contra de tales defectos. La razón la podemos encontrar probablemente en el hecho de que la ética cristiana es absolutista. Como el ibseniano Brand: o todo, o nada (el que no está conmigo, en contra de mí está). En virtud de lo dicho, los valores humanos se conservan tales si, directa o indirectamente, cooperan al logro de nuestro fin último, pero si se desvirtúan, o sea, si pierden esta característica a la que aludimos, deben rechazarse y considerarse tan sólo como negaciones.

Tan absoluta es la moral cristiana, que no se contenta con juzgar la exterioridad de las acciones humanas, sino que se fija sobre todo en las intenciones, lo que significa que nuestros propios pensamientos pueden ser culpables en sí, sin que, para delinquir, debamos recurrir a la materialización del acto. Esta nos parece la verdadera diferencia entre el pensamiento cristiano y el clásico.

Debemos agregar que el progreso ético tiene en el cristianismo dos matices: uno para los hombres comunes, y otro para aquellas personas que, inflamadas de amor divino, quieren de veras dedicarse plenamente al culto del Infinito.

El concepto absolutista de la ética cristiana es anunciado con dramático realismo en la carta a las siete iglesias: "Conozco tus obras, que no eres frío, ni caliente. Ojalá fueses frío o caliente. Así, porque eres tibio y ni caliente ni frío, voy a echarte de mi boca".[14]

El egoísmo tiene como su oponente la caridad, que se constituye en el valor máximo del cristianismo. Qué características debe tener este amor intenso, lo manifiesta el apóstol Pablo:

> La caridad es paciente, es bondadosa, no tiene envidia, no es jactanciosa, no es engreída, no es descortés, no es interesada, no se irrita, no toma en cuenta el mal, no se alegra de la injusticia, se alegra de la verdad. Todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera. La caridad no pasa jamás. Las profecías tendrán fin, las lenguas cesarán, se desvanecerá la ciencia... Al presente permanecen fe, esperanza y caridad, las tres; pero la mayor de ellas es la caridad.[15]

[14] Apocalipsis, III 14-16.
[15] I Corintios, XIII.

Pero el amor al prójimo, para tener validez, debe pasar por el amor de Dios, único objeto digno verdaderamente de nuestro amor: "El que ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí; y el que ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí".[16]

En contra de la hipocresía, Jesucristo pronuncia las palabras más duras de su vida terrenal: "Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que sois como sepulcros blanqueados, que por fuera parecen hermosos, mas por dentro están llenos de huesos de muertos y de toda inmundicia. Así también vosotros: por fuera parecéis justos ante los hombres; mas por dentro estáis llenos de hipocresía y de iniquidad".[17]

Finalmente, se relata en el Evangelio un episodio que pone de manifiesto las dos etapas del proceso ético cristiano:

> Y saliendo él de camino, corrió uno a preguntarle arrodillado ante él: "Maestro bueno, ¿qué haré para heredar la vida eterna?" Jesús dijo: "¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno, sino sólo Dios. Conoce los mandamientos [*si vis in vitam ingredi, serva mandata*]". Le dijo él: "Maestro, todo esto guardé desde mi juventud". Y Jesús lo miró con amor y le dijo: "Una cosa te falta: anda, vende cuanto tienes y dalo a los pobres, y tendrás un tesoro en el cielo; y vuelto así, sígueme [*Veni et sequere me*], llevando la cruz". A estas palabras frunció el ceño y se fue entristecido, porque tenía muchos bienes.[18]

Hacen continuación a este episodio las palabras contenidas en la carta a las siete iglesias: "...dices: soy rico, me enriquecí y nada me falta; y no sabes que eres mezquino, un miserable, pobre, ciego y desnudo".[19]

Llegamos así al problema del infinito. La filosofía clásica había hecho una confusión a este respecto tomando lo infinito como inferior a lo finito. Los pitagóricos lo habían afirmado de una manera tajante en sus tablas del bien y del mal. Infinito era lo que no tenía, ni externa ni internamente, límite alguno y, por tanto, era sinónimo de confuso y caótico; por consiguiente, lo limitado

[16] Mateo, X 37.
[17] Mateo, XXIII 27-28.
[18] Marcos, X 17-22.
[19] Apocalipsis, III 17.

y lo definido, lo ordenado, en una palabra, era mejor.

En el cristianismo, la idea de infinito coincide con la idea de Dios, que se halla en la cima, y constituye, como ya lo dijimos, el eje central, la causa eficiente, el motor inmóvil, el acto puro, la forma incorpórea. Viene luego lo finito, que coincide con las ideas de la cantidad y de la calidad. Por tanto, se hace una clara distinción entre lo infinito, que es Dios, y lo indefinido, que son las cualidades secundarias.

Este concepto de lo infinito nos hace comprender cuál sería la solución del problema del ser. Tan sólo Dios puede llamarse *ser*, en cuanto que no ha recibido la existencia de nadie y es la misma fuente del existir. Es el único que es *ser-en-sí* y *ser-para-sí*, según la definición de Dios que se lee en el *Viejo Testamento*: "Yo soy el que es" (*Aní Yahuê*). Los demás son seres por analogía, en cuanto participan del Ser supremo por el acto de la creación.

Estos conceptos están simbólicamente contenidos en el *Nuevo Testamento*: "...yo soy el primero y el último y el Viviente, y estuve muerto y he aquí que vivo por los siglos de los siglos, y tengo las llaves de la muerte y del infinito".[20] Y notemos: el que es principio y fin abraza la eternidad, es el ser infinito.

Según el precepto de la caridad, ya ilustrado, la vivencia existencial del cristianismo se resuelve en un "Tú eres", y no en un "Yo soy", o sea, en un reconocimiento de la existencia ajena más que de la propia. El decir "Tú eres" es reconocer primero la existencia infinita de Dios y, luego, la existencia finita de las creaturas.

Finalmente, habría que hacer algunas consideraciones acerca de la añeja discusión relativa al pensamiento político y social de Jesucristo. En lo personal, pensamos que el contenido de su predicación revela más bien las actitudes y los intereses de un reformador religioso, que de un reformador social o político. Su postura, en términos generales, es bien simple: no debemos interesarnos demasiado por el mañana, porque probablemente no haya mañana y, además, no debemos preocuparnos por conseguir riquezas, porque ellas nos impiden prepararnos para el juicio final (en el caso de que la interpretación escatológica sea

[20] Apocalipsis, I 17-18.

correcta) o para la realización de valores perdurables.[21]

Jesús nunca habló de política: no se interesó para nada de los problemas inherentes a la dominación romana. En el episodio en donde se le pregunta alevosamente si hay que pagar tributo al César, Jesús responde de una manera ingeniosa para no caer en la trampa de sus enemigos. Sin embargo, por otra parte, Jesús se encuentra plenamente identificado con un interés profundo por la justicia social, un interés que se deriva, evidentemente, del valor caridad. La explotación del pobre por el rico parece ser el único pecado que no merece la misericordia de Dios: "Es más fácil que un camello entre por el agujero de una aguja que un rico entre al reino de Dios".[22] Esta postura se ve todavía más claramente en la parábola del rico Epulón y del pobre Lázaro, y encuentra su reconocimiento absoluto en las *bienaventuranzas*, cuando se dice: "Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia".

Por todo esto, creemos que si Jesús militó en alguna secta de su tiempo, debe haber pertenecido ciertamente a la de los zelotas, quienes identificaron la creencia tradicional en el Mesías con una vigorosa y abierta denuncia en contra de la injusticia social, propiciada por los dominadores romanos y sus peleles judíos. La interpretación mesiánica, en términos de justicia social, explica también la muerte de Cristo. Los romanos, que habían tolerado a Juan el Bautista mientras predicaba en el desierto, y que lo habían despachado a toda prisa cuando empezó a *grillar* a las multitudes, obraron de la misma manera con Jesús. En cuanto entró a Jerusalén como el Mesías, y el pueblo lo recibió como tal, fue arrestado y ejecutado con tanta rapidez que únicamente los más allegados a los hechos podían ver con claridad lo que iba a suceder. Había que matar al caudillo, puesto que sus discípulos no tenían el mismo temple y habían huido ignominiosamente.

Finalmente, Jesús (como antes lo había hecho Sócrates) deliberadamente escogió morir y lo hizo adjudicándose el papel

[21] Mateo, VI 19-21; Marcos, VIII 35-36.

[22] Mateo, XIX 24. *Kámelos* significa camello y *kámilos* significa soga, palabra que sería tal vez más adecuada con el símil de la aguja.

de Mesías. Al desaparecer el fundador del cristianismo, queda sin resolver una serie de acertijos: su vinculación real con los distintos movimientos políticos, sociales y religiosos de su época y los diferentes problemas de carácter religioso con los que tuvieron que enfrentarse sus discípulos. Intentar siquiera un análisis serio de esos acertijos, sería obra inútil, porque los elementos que tenemos en las fuentes originales resultan totalmente insuficientes.

Las relaciones con Roma

El pequeño movimiento iniciado por Jesús, que obviamente no podemos todavía llamar "cristianismo", para poder sobrevivir, se dirige a Roma, puesto que el propio pueblo judío y los lugares de la civilización griega no constituían, por diferentes razones de carácter religioso y filosófico, alternativas favorables. Roma, por el contrario, había mantenido una actitud tradicional de absoluta tolerancia en materia religiosa, siempre y cuando las nuevas creencias no constituyeran ningún peligro para la unidad política del Estado y no alteraran la moral y las costumbres del pueblo.

Las vicisitudes del movimiento cristiano empezaron en la época del emperador Claudio, una época en la cual se confundía frecuentemente el judaísmo con los secuaces de Cristo. La afinidad de práctica religiosa y la conversión creciente de algunos judíos al movimiento iniciado por Jesús, fue uno de los factores que motivaron tal indistinción. Un ejemplo que nos muestra este hecho lo constituye la decisión del monarca por "expulsar de Roma a los judíos que, a instigación de un tal Cresto,[23] provocaban turbulencias".[24]

El antecedente inmediato de tales "turbulencias" era la predicación cristiana de sus principios religiosos hacia todo el mundo. Tal predicación provocó movimientos inusitados en el pueblo de Roma. El pueblo mismo fue quien distinguió entre

[23] Cresto era nombre de esclavos, y se llamó así a Cristo por burla.

[24] Suetonio, *Claudio*, XXV.

judíos y cristianos y, en esencia, intuyó que había surgido un movimiento religioso mucho más nocivo e intransigente para los fines del Imperio que el mismo judaísmo.

El peligro, intuido por el pueblo y detectado por las autoridades que empezaron a perseguir al movimiento, encuentra su fundamento en la misma doctrina de Cristo. Al parecer, sus enseñanzas aspiraban a producir ciertos cambios en las estructuras sociales, políticas y familiares de los pueblos en general. La seguridad manifestada en sus palabras y los tonos apocalípticos, provocaban, en los oyentes, cierto temor y, a veces, cierta repulsión. La misión de Cristo, amén de asegurar la salvación por medio de la fe en el todopoderoso, era causar disidencia entre los hombres (quizá con la finalidad de dar lugar al nacimiento de un "hombre nuevo"). En consecuencia, su presencia no obedecía a fines pacíficos; su misión no era traer paz a la tierra, sino motivo para luchar; tampoco vino a armonizar las relaciones familiares, sino a producir un resquebrajamiento en ellas. El motivo real que induce Cristo a producir tal crisis, es el de hacer ver que el hombre había equivocado su camino: el objeto de adoración no debe ser ni el padre ni la madre, ni las cosas que se veneran en un estado, pues de ellos no procede realmente su vida. Por consiguiente, el objeto de amor debe ser Cristo mismo en tanto encarna a Dios todopoderoso.[25]

La incompatibilidad entre lo que significaba ser romano y lo que significaba ser cristiano produjo inevitablemente un conflicto. Las relaciones "políticas" entre ambos eran cada vez más tensas y débiles. Por una parte, los cristianos no manifestaban su adhesión a los ideales de Roma. Estos ideales consistían, básicamente, en la lealtad de los principios establecidos por Augusto, cuya finalidad era mantener la unidad política estatal, que había surgido durante su reinado. Tal ideal representaba, en el sentimiento romano, una profesión de fe, pero de fe política, de fe en la civilización de su mundo.

La fe de los cristianos, lejos de ser política, era una fe de carácter religioso. El cristiano repudiaba, enconadamente, cualquier acto de idolatría dirigido a las divinidades estatales de

[25] Mateo, X 34-37.

Roma. Ante su negativa, la natural inteligencia de los romanos, en lo que se refiere a la política, no podía concederles que actuaran libremente en su constante proceso de evangelización. El "cambio de mentalidad" y el "cambio de las costumbres", que proponía el cristianismo, implicaban una nueva forma de organización social, es decir, implicaban la formación de un Estado diferente de aquel al que estaban acostumbrados los romanos. En una palabra: representaba la formación de un Estado dentro de otro Estado.

Debemos añadir, a esta incomprensión, un malentendido: mientras que los cristianos pedían libertad para el ejercicio religioso de su culto, los romanos lo entendieron como libertad para predicar reformas políticas disfrazadas de religión. Y, mientras que los romanos sólo pedían a los cristianos lealtad al Imperio, es decir, a lo que significó Roma para todos los gobernantes, los cristianos lo interpretaron como lealtad a las instituciones religiosas romanas. Ninguno de los dos entendió el punto de vista del otro y el rompimiento diplomático no pudo evitarse.

Como es bien sabido, las relaciones cristiano-romanas sufrieron, a partir del reinado de Alejandro Severo, de diferentes vicisitudes que hicieron crisis en tiempo de Diocleciano, quien imaginó la destrucción total del movimiento.

Sería el edicto de Milán, de 313, promulgado por Constantino el Grande, el que abriría una nueva etapa de política religiosa en Occidente. Tal acontecimiento se caracterizó por una actitud de apertura y tolerancia absolutas hacia todas las formas de religión, destacando, desde luego, la religión cristiana. Podría decirse que Constantino fue el creador de esta nueva era en las relaciones Estado-Iglesia. Y la razón de que esto fuera así podría encontrarse, probablemente, en que aún creía, como en los viejos tiempos, que la divinidad (ahora cristiana) era capaz de prodigarle todo el favor y benevolencia posibles.

Pablo, el apóstol de los gentiles

Creemos que es históricamente irrefutable el hecho de que el proceso de universalización del movimiento provincialista de

Jesús, así como su conversión definitiva en una religión de salvación y misterio, se debe a la obra incansable de Pablo de Tarso.

Como lo dijimos en páginas anteriores, este hombre perteneció a tres civilizaciones. Fue un judío de la Diáspora, entró en contacto con la cultura griega y nació en el seno de una familia distinguida con la ciudadanía de Roma. Educado en Jerusalén por los rabíes más destacados, leyó los libros sagrados no en su texto original, sino en la versión griega.

Muy ufano de su origen judío (pertenecía a la tribu de Benjamín), Pablo exageró ciertamente su celo por las tradiciones familiares y se convirtió en un enconado perseguidor del movimiento de Jesús, al que consideraba blasfemo e idólatra.

El episodio más importante de la vida de Pablo es, ciertamente, el de su conversión incondicional al movimiento de Jesús, a raíz de la visión que tuvo al viajar a Damasco, a donde se dirigía precisamente para dedicarse a su labor de persecución. De este acontecimiento hay muchas versiones: desde la que ofrece oficialmente la Iglesia, en el sentido de que se trató de un intervento directo de Dios, hasta la que lo interpreta como un simple espejismo.

Sería muy difícil intentar siquiera desentrañar la complicada madeja de este suceso. Pero el interés que presenta, no sólo para la vida de Pablo, sino para toda nuestra civilización occidental, no descansa en las causas que lo produjeron, sino más bien en la enorme importancia de sus consecuencias.

En efecto, el apóstol de los gentiles no interpretó su experiencia mística en los estrechos límites de la exégesis judía, que los discípulos de Jesús habían dado a este movimiento, sino en la significación mucho más amplia de un aspecto de la cultura helenística en la que Pablo había nacido: es decir, consideró el suceso a la luz del conocimiento de los cultos de misterio que se habían popularizado y difundido en Oriente.

Tales cultos habían nacido a raíz de la marcada diferencia entre las clases sociales, en la época del helenismo, que se hacía cada vez más evidente. Las condiciones sociales y económicas que se desprendieron de esta desigualdad favorecieron una religión sensualista, que fue una especie de enajenación de los problemas candentes por los cuales se atravesaba, y proporcionó

un tipo de explicación de los acontecimientos incomprensibles que se presenciaban: cada hombre tiene su propia suerte (*dáimon*) y ésta es precisamente la que lo convierte en el tipo de hombre que es.

Los aspectos sensualistas de la religión se manifestaron en rituales de carácter orgiástico que atemperaban —como si fueran modernas cantinas— los rigores de la situación, las incertidumbres propias de las épocas de crisis.

Pero tales actos litúrgicos no bastaban para que el hombre se contentara con su desgracia. Fue natural (como lo es también, en cierta medida, en nuestra época) la proliferación de las religiones de misterio, cuyas prácticas podían garantizar, a los iniciados, la salvación de los infortunios.

Estos misterios, que lograron penetrar a la superticiosa Roma en diferentes momentos de la República, y sobre todo del Imperio, representaban "religiones de salvación". Ellas proporcionaban una cierta tranquilidad y esperanza en el futuro. Por ejemplo, el culto de "la Gran Madre" (la diosa Cibeles), donde, en una especie de bautismo, el iniciado era saludado con la expresión "Renació para la eternidad"; el misterio de Isis y Osiris, en el cual la muerte y resurrección de Osiris garantizaban la salvación para el adepto; el culto de Mitra, divinidad que prometía a sus devotos la victoria final sobre el mal.

Entonces, la interpretación de Pablo, de su experiencia mística en el camino a Damasco, fue la de considerar el movimiento de Jesús como una religión de misterio, cuyo centro giraba alrededor de la figura de un dios resucitado, no de un Salvador (Mesías) judío. La visión, en la que se le aparece Jesús, le permite ufanarse de haber visto al dios-hombre, que no conoció en su vida terrena.[26] Al incorporar el movimiento del Cristo a la cultura de su propio tiempo, Pablo lo transformó radicalmente y se hizo históricamente responsable de su conversión en una religión universal.

El mensaje de esta transformación lo anuncia Pablo, primordialmente en su *Epístola a los Romanos.* En ella, lo primero que se

[26] I Corintios, IX 1: "¿Acaso no vi yo a Jesucristo nuestro Señor?" *Ibidem*, XV 18: "Y al último de todos se me apareció a mí, como a alguien nacido fuera de tiempo".

hace es la magnificación de Jesús en un dios salvador. Los elementos de esta nueva interpretación los recaba el apóstol de los relatos contenidos en el *Génesis*, acerca de la creación del hombre. Adán, nuestro primer ancestro, al cometer su pecado de desobediencia, que nosotros heredamos, trajo a este mundo el dolor y la muerte. Éste es, pues, el hombre viejo, símbolo de nuestra condición de pecadores, de creaturas degeneradas, degradadas de su primitiva condición edénica. El nuevo hombre, Jesús, instrumento y símbolo de la regeneración, nos salva a través de su obediencia incondicional a los mandatos de su Padre celestial.

Esta tesis paulina del hombre viejo, que permanece en nosotros por nuestra vida de pecado, y del hombre nuevo que podemos edificar en nuestra alma con la ayuda de Dios, se conecta con la explicación metafísica de nuestra naturaleza, en la que se libra un conflicto permanente entre la materia del cuerpo y la espiritualidad del alma. Y la base de este conflicto es el pecado.

Para los judíos tradicionales, el pecado consistía en apartarse de la observancia física de la ley, para Jesús era no tener en cuenta el espíritu de la ley, para Pablo es la presencia en nosotros de una voluntad dividida. La contrastación entre la materia y el espíritu procede de una voluntad que está dividida, porque persigue diferentes fines en conflicto entre sí, y una voluntad unificada y libre porque está totalmente dedicada a la prosecución de fines superiores. Dentro de la lógica paulina, la liberación de estos conflictos se obtiene tan sólo con la ayuda de Dios: sin Dios el hombre no es sino un espectador impotente de su propia destrucción.

El apóstol lo explica de esta manera:

> ...sabemos que la ley es espiritual, pero yo soy carnal vendido a la esclavitud del pecado. Porque no entiendo lo que hago; no hago ni lo que quiero; antes bien, hago lo que aborrezco. Y si hago lo que no quiero, estoy de acuerdo en que la ley es buena. De hecho, no soy yo el que hace estas cosas, sino el pecado que mora en mí. Sé que en mí no mora el bien (es decir, en mi ser físico): puedo querer, pero no hacer lo que es bueno. No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero. Y si hago lo que no quiero, no soy responsable yo, sino el pecado que mora en mí. Así que queriendo yo hacer el bien, hallo esta

> ley: que el mal está en mí. Según mi naturaleza interior, me deleito en la ley de Dios. Pero veo que hay otra ley en mi ser físico que se rebela contra mi espíritu y que me hace prisionero de la ley del pecado que está en mi cuerpo. ¡Qué miserable hombre soy yo! ¿Quién me librará del cuerpo de esta muerte? ¡Gracias a Dios por Jesucristo nuestro señor! Así que con la mente sirvo a la ley de Dios y con el cuerpo a la ley del pecado.[27]

Esta larga cita de Pablo pone en evidencia la marcada diferencia entre los propósitos mucho más sencillos del movimiento de Jesús y las nuevas características de la interpretación paulina, en clave de religión de misterio y de salvación, que necesita, obviamente, de la ayuda trascendental para que el hombre pueda solucionar sus problemas.

Esta ayuda trascendental, que promete la nueva religión, es la unión mística del adepto con Cristo. Una unión que le permite identificarse con el Dios crucificado. Muere con él, en el sentido que muere su ser físico, su aspecto corpóreo; y resucita con él en cuanto a la adquisición de una nueva libertad que transforma totalmente su vida terrenal.

En su obra de universalización del movimiento de Jesús, Pablo intenta hablar a los gentiles en su propio idioma, es decir, partiendo de conceptos que ellos mismos aceptaban. Un ejemplo de esta política lo constituye el famoso discurso de Atenas, que reproducimos a continuación:

> Atenienses, en todo os veo como los más religiosos de los hombres, porque pasando y observando vuestros santuarios, hallé también un altar en el cual estaba escrito: al dios desconocido. Precisamente este dios que vosotros honráis sin conocerle, es el que vengo a anunciaros. El dios que hizo el mundo, y todas las cosas que hay en él, es el señor del cielo y de la tierra y no habita en templos construidos por el hombre. Tampoco es honrado por la mano del hombre, no necesita de nada: es él, en efecto, que da a todos vida y respiración y todo lo demás. De una sangre ha hecho todo el linaje de los hombres para que habitasen sobre la faz de la tierra, les ha prefijado el orden de los tiempos y los límites de la habitación de ellos. Para que buscasen a Dios, si de alguna manera lo encuentran a tientas, en tanto que ciertamente no está lejos de cada uno de nosotros, porque en él vivimos,

[27] Romanos, VII 14-25.

> nos movemos y somos, como también algunos de vuestros poetas han dicho: porque somos también de su linaje.[28] Siendo pues linaje de Dios, no hemos de estimar la divinidad ser semejante a oro o plata o a la piedra labrada por el arte y el genio del hombre. Ahora bien, Dios se ha olvidado de esta ignorancia e insta a todos los hombres, en todos los lugares, que se arrepientan, porque ha fijado el día en el cual ha de juzgar el mundo con justicia por aquel hombre designado para esta tarea, dando fe a todos con haberlo levantado de los muertos. Y así como oyeron de la resurrección de los muertos, unos se burlaban y otros decían: "Te oíremos acerca de esto en otra ocasión".[29]

El fracaso del apóstol en el Areópago de Atenas es todavía más significativo si se toma en cuenta el escasísimo número de conversiones. Por consiguiente, Pablo cambia de táctica y adopta una actitud claramente antiintelectualista, sirviéndose de una cita de Isaías:[30] "Perderé la sabiduría de los sabios y reprobaré la inteligencia de los inteligentes". Se rechaza, pues, violentamente, el método racionalista de los gentiles: la fe en la renovación de Cristo no es un discurso racional que necesita ser demostrado, es simplemente un hecho que necesita ser vivido: "El hombre simplemente racional no entiende lo que se relaciona con el espíritu de Dios, que para él no es más que locura; no lo entiende porque tales cosas se aprecian sólo espiritualmente".[31]

Por tanto, no estaría por demás comparar brevemente el pensamiento de Pablo con el más destacado representante del estoicismo romano, es decir, con Séneca.

Como es bien sabido, en relación con el filósofo de Córdoba se han aventurado muchas hipótesis, que sugieren un acercamiento no solamente a su doctrina, sino también a su persona, con el nuevo intérprete del movimiento cristiano, es decir, con Pablo.

Parecería ser entonces que la alternativa religiosa en la que se sitúa Séneca es la de ser cristiano o pagano. Pero no pudo ser pagano, porque su monoteísmo lo pone en franca contraposi-

[28] Se trata del poeta estoico Arato, aunque algunos piensan que se trata de una cita del mismo Cleantes.

[29] Hechos, XVII 22-32.

[30] Isaías, XXIX 14.

[31] I Corintios, II 16.

ción con las prácticas religiosas del paganismo; pero tampoco puede ser cristiano, porque son notables las diferencias entre ambos pensamientos.

En ciertos aspectos, la filosofía de Séneca y el pensamiento de Pablo tienen divergencias irreconciliables. Mientras que Séneca fundamenta la *vita beata* (es decir, su estar bien en el mundo) en la razón del hombre, Pablo, en cambio, fundamenta la salvación en la fe como instrumento de justificación y de remedio universal.[32] Para el apóstol, la salvación de los hombres depende de la justicia de Dios para con aquellos que creen, que tienen fe en Jesucristo. Para el cordobés, Dios no tiene ninguna función salvadora: sólo es un ejemplo de imitación para el hombre, en cuanto que este ser divino es virtuoso por naturaleza. En este contexto, no hay salvador divino: el hombre se convierte en el ser que redime sus propios males en cuanto se acerca a la virtud mediante la razón, esto es, obrando de acuerdo con la naturaleza.

En consecuencia, la doctrina predicada por Pablo es "fideísta", mientras que Séneca, el humanista romano por excelencia, predica una filosofía racional.

Entre otras cosas, se encuentra una diferencia sustancial en lo que respecta al concepto de virtud. En Séneca, la virtud constituye el fundamento de toda acción humana que enfoca sus fuerzas desde el logro del bien; piensa, al estilo socrático, que el hombre virtuoso es bueno porque su virtud es la honestidad.[33] Para Pablo, el hombre no puede realizar el bien, porque, de suyo, vive atado a la condición humana, y hace muy poco por tratar de igualar o imitar la condición divina.

Por esta fundamental razón nos dice Pablo que, entre los hombres, "no hay quien haga lo bueno, no hay siquiera uno".[34] El hombre se constituye en el autor del mal, él es quien lo produce; pero en su capacidad autodeliberativa está la posibilidad de elegir voluntariamente entre esta condición del mal o la de seguir el bien. En esta capacidad de elección consiste, precisamente, su libre albedrío. Y si el hombre decide ser bueno, y con

[32] Romanos, III 22-27.
[33] *Cartas morales*, LXXI 5.
[34] Romanos, III 12.

ello decide ser feliz, debería encaminar todo su pensamiento y acción al impulsor de su vida, que es Dios.

En apariencia, existe una contradicción entre la imposibilidad de realizar lo bueno, junto a la posibilidad práctica de la libre elección, que el hombre tiene para acercarse y enfocar todo su ser a Dios, y así convertirse en un ente capaz de realizar tal valor. La contradicción es aparente, porque ser bueno exige un precio muy alto, que pocos hombres están dispuestos a pagar. El precio en cuestión es el amor (*caritas*), que es el valor supremo. A este propósito dice Pablo: "Al presente permanecen fe, esperanza y caridad, las tres; pero la mayor de ellas es la caridad".[35]

Esta caridad, a la que se alude, representa el abandono, la renuncia a todo lo que significa "humano", para transferirlo a lo "divino". La manifestación más genuina de amor no se da partiendo del mundo a Dios, sino de Dios al mundo. Por esta razón todos los mandamientos, salvo el de "Amarás a Dios por sobre todas las cosas", se reducen a uno: "Amarás a tu prójimo como a ti mismo".[36]

A partir de este momento hay una afinidad con la filosofía de Séneca. Según el cordobés, no puede vivir feliz quien solamente mira a sí mismo, quien todo lo refiere a su utilidad; es necesario vivir para otros, si se quiere vivir para sí mismo.[37] Este "vivir para el otro" conlleva la dura tarea de prodigar un amor casi sobrehumano; implica un sinfín de sacrificios en los que finalmente se está dispuesto a ofrecer la vida sin esperar recompensa alguna. En efecto, en el caso de Séneca, amar es "tener por quien poder vivir, para tener a quien seguir en el destierro, a cuya muerte salga yo al paso, sacrificando mi vida".[38] Para Pablo, "amar al prójimo como a nosotros mismos" significa dar la vida en toda su integridad, sin reserva alguna.

A esta afinidad le sigue otra. El problema del mal es común a ambas posturas, para las cuales existen dos naturalezas en conflicto: el mal y la voluntad.

[35] I Corintios, XIII.
[36] Romanos, XIV 9.
[37] *Cartas morales*, XLVIII 2.
[38] *Idem.*, IX 10.

El mal es una condición que pone en tela de juicio la voluntad; sin embargo, es sólo cuestión de decisión humana el querer el bien. El hacer el bien depende de nuestro apego a la ley del espíritu. De aquí que la diferencia esencial que caracteriza estas dos formas de pensar, es que la liberación, en Séneca, es dada por la sabiduría humana, mientras que, en Pablo, es dada por la Ley del espíritu, representada en Cristo Jesús.[39]

De singular importancia es también la afinidad que hay en lo que concierne a la relación que guarda Dios con el hombre. Para ambos pensamientos, Dios es un espíritu que mora en nosotros.[40] Pero lo que distingue al uno del otro es que, en Séneca, dicho espíritu es universal; es decir, pertenece a todos los hombres. Para Pablo, en cambio, Dios solamente mora en aquellos que tienen una fe incondicional en Cristo. Si alguien no tiene el espíritu de Cristo, entonces no pertenece a él, pertenece al mal.[41]

La finalidad de concebir la idea de un Dios interior es, en ambos, la de proporcionar elementos de sujeción moral para los hombres. En este sentido, Dios se convierte en un ser providente que, más de cerca, custodia nuestros bienes y nuestros males y observa más íntimamente lo que el hombre hace con su cuerpo y con su espíritu.

El punto de enlace en la filosofía global de estos pensadores lo constituye una nota común: ambos predican una filosofía de la acción. Ésta se caracteriza porque, tanto uno como otro, intentan promover la actividad humana hacia el logro de un fin: amar a Dios, amar a los hombres, respetar la vida y liberarse de los males. Ninguno de los dos se detiene en sutilezas ni en argumentos sofísticos: ofrecen medios sencillos con los cuales los hombres pueden solucionar sus situaciones críticas. Sus caminos son distintos: el filósofo cristiano cree firmemente que Dios es la salvación; el filósofo romano, por el contrario, deposita toda su confianza en la voluntad humana.

[39] Romanos, VIII 2.

[40] *Cartas morales*, XLI 1-2; LXXIII 16; Romanos, VIII 9.

[41] Romanos, VIII 9.

El autor de este Evangelio es desconocido, pero generalmente se considera a Juan como tal. Por consiguiente, a él nos referiremos al citarlo.

Como ya lo hemos indicado, Juan emplea, al principio de su Evangelio, el término *logos*, común en la filosofía griega y desconocido tanto en el antiguo judaísmo como en las religiones de misterio. También hemos recordado que el término fue introducido por Heráclito.

El filósofo de Efeso dice al respecto: "No obstante que esta Razón (*logos*) es siempre verdadera, sin embargo los hombres son incapaces de comprenderla cuando la oyen por primera vez, y aun después de haberla oído de alguna forma".[42] Este primer significado es ciertamente místico, pero a lo largo del sistema asume el sentido de "disertación", "causa" y "razón" en sentido estricto. Así que constituye un elemento coordinador de nuestra posibilidad de aprehender el cambio.

Heráclito se siente entonces poseedor de la verdad, pero no de una verdad "particular", sino "común", y así lo expresa: "Tras haber oído al Logos y no a mí...[43] Es necesario seguir lo común... [aun cuando]... la mayoría vive como si tuviera una inteligencia particular".[44] Y esta verdad es la que el filósofo efesino se esfuerza en difundir, puesto que se trata de una verdad accesible a todos, con tal de que la busquemos con la metodología adecuada.

Este término es retomado por los estoicos, los que amplían su significado para conformar su visión panteísta del universo. Para ellos hay un doble principio de la realidad: el *logos* o la divinidad, y la materia. El *logos* es, pues, la razón universal, que será *kosmos*, orden universal, o *theós*, divinidad universal. Los distintos términos se unifican, pues, de acuerdo con la metodología estoica, en la prosecución de su objetivo, es decir, de la unidad.

Finalmente, al definir la naturaleza, objeto de la física, afirman que ésta "es una manera de ser que se mueve por sí misma

[42] Fragmento 1: Sexto Empírico, *Adv. Math.*, VII 132.
[43] Fragmento 50: Hipólito, *Ref.*, IX 9, 1.
[44] Fragmento 2: Sexto Empírico, *Adv. Math.*, VII 133.

según razones seminales (*logoi spermatikói*)".[45]

Ahora debemos ver cómo el término *logos* se incorpora a la tradición judía, sobre todo por obra de Filón, un judío de la Diáspora que vivió en Alejandría, uno de los centros intelectuales más renombrados de la época. Parece que Filón no conoció el movimiento de Jesús, por tanto sus intereses se dirigieron más bien hacia una reinterpretación del judaísmo a través de un intento de ajustarlo a las tendencias filosóficas en boga.

Las más antiguas concepciones de Yahué lo habían presentado como un dios antropomórfico, en estrecha relación con el hombre. Más tarde, la divinidad judía se convirtió en algo tan majestuoso y realmente cósmico que se alejaba cada vez más de los quehaceres humanos y dejaba de ser el dios familiar descrito en el *Génesis*. Se sintió entonces la necesidad de que Yahué recuperara su antigua vinculación con el hombre sin perder, por esto, la nueva trascendencia que había adquirido.

La solución de algunos fue la de introducir un nuevo tipo de ser, inferior a Dios pero superior al hombre, en cuanto inteligencia pura, que llenara la brecha que se había producido en esta nueva concepción entre la divinidad y el hombre. Nace así el mito de los ángeles, que se constituyen en intermediarios y agentes de la voluntad de Yahué.

La introducción de los ángeles no satisface los intereses más intelectuales de Filón. Entonces, toma el concepto de *logos*, que conoce a través de la doctrina estoica, lo despoja de sus características materiales que tenía en aquel contexto, y lo transforma en un instrumento creativo mediante el cual Yahué opera y, en su trascendencia, se revela al mundo.

Lo que hace Filón, en beneficio de la religión judía, lo retoma el autor del cuarto *Evangelio* para convertir el movimiento de Jesús en algo filosóficamente respetable entre los intelectuales de la época. Juan considera el *logos* de Filón intermediario entre el hombre y Dios, no de manera intelectualizada, sino física, identificándolo con Jesús, el Verbo eterno y divino, que adquirió forma humana y que se avino a vivir entre los hombres en un determinado tiempo (los reinados de Augusto y Tiberio).

[45] Diógenes Laercio, VII.

El "cómo" de esta humanización de Dios es un misterio conocido sólo a través de una actitud de fe. Pero el "por qué" tiene una respuesta plenamente entendible: "Porque de tal manera amó Dios al mundo que ha dado a su hijo unigénito para que todo aquel que en él cree, no se pierda, mas tenga vida eterna".[46]

Su hijo unigénito es el *logos*, divino pero dependiente de Dios. Así, la interpretación de Filón y de Juan se bifurca. Para el primero, el *logos* tiene funciones metafísicas y epistemológicas: crea el mundo e ilumina nuestras mentes para que podamos entenderlo. Para el segundo, es ciertamente más importante la función redentora del *logos*, porque el hombre, al percibir sus limitaciones, siente la imperiosa necesidad de una ayuda externa y de una ayuda que sea absolutamente confiable.

Así que el cuarto *Evangelio* es dominado por el concepto de paternidad de Dios, que Juan hereda del judaísmo, y la condición de hijo, que corresponde al *logos*. Por consiguiente, el evangelista identifica a Dios con el amor, explica la acción de Dios, que es de suyo un misterio, como un acto de infinito amor hacia la humanidad. Esta bellísima concepción es la que más seguridad puede proporcionar al hombre: el *logos* se humanizó no para juzgarnos y, por ende, castigarnos, sino para redimirnos y salvarnos.

La formación de la Iglesia cristiana

Las interpretaciones de Pablo y Juan al movimiento de Jesús, con sus visiones más amplias, y con sus concepciones más precisas, cooperaron ciertamente a la institucionalización y a su correspondiente conversión en Iglesia. A partir de ese momento, podemos hablar de Cristianismo en el exacto sentido del término.

La expresión de Pablo: "Hay que hacerlo todo de una manera propia y ordenada",[47] pone de manifiesto los inicios de este proceso, que debía de prolongarse por algunos siglos hasta consolidarse de lleno, precisamente en la Edad Media.

[46] Juan, III 16.
[47] I Corintios, XIV 40.

Por lo pronto, parece evidente que las primeras comunidades cristianas, a las que el apóstol de los gentiles dirigía sus cartas, eran comunidades libres e igualitarias, en donde solamente los apóstoles, los que habían conocido a Jesús, gozaban de gran autoridad.

Pero con el paso del tiempo, a medida que el movimiento se difundía, mucha gente se llamó a sí misma cristiana, esperando obtener la salvación a través de Jesús, por medio de nuevas, múltiples y dispares interpretaciones. Además, los que habían tenido contacto directo con Jesús fueron gradualmente desapareciendo y, por tanto, nadie más tenía la autoridad incuestionable del testigo presencial. Por consiguiente, tal autoridad se desplazó a los textos escritos por los discípulos. Sin embargo, lo que se requería era una interpretación unitaria de tales escritos, puesto que cada grupo en conflicto reclamaba para sí la ortodoxia fundamentada en la tradición apostólica.

Lo que había que hacerse pues, era establecer una única interpretación de esa tradición apostólica y hacerlo de una manera tan rígida que no fuera posible la menor desviación de la ortodoxia. En esta tarea tomó parte activa Irineo, un obispo que vivió en la segunda mitad del siglo II. Según él, las verdades que los cristianos debían aceptar y practicar sin reserva eran las que el mismo Cristo había comunicado a sus apóstoles durante su vida terrenal. Esto, por lo que se refería a la ortodoxia. En cuanto a la organización, Irineo sostuvo que los obispos constituían una continuidad en la autoridad apostólica y que, por tanto, todos los filigreses, incluyendo a los sacerdotes, debían una obediencia irrestricta a los obispos. Entonces, si éstos eran los herederos directos de los apóstoles y los intérpretes oficiales de la Iglesia, los conflictos que surgieran entre ellos serían dirimidos con los votos de todo el episcopado, que, en cuanto tal, era infalible.

La solución de Irineo presenta, por supuesto, aspectos muy vulnerables, si se toma en cuenta que muchos puntos de vista en conflicto para la unificación podían emplear el recurso de la tradición apostólica. Por tanto, resultaba difícil individualizar, a través de la enorme tarea de la síntesis, cuáles creencias debían ser aceptadas como ortodoxas y cuáles no. No es de sorprender, entonces, que los primeros concilios, supuestamente ecuménicos,

fallaran en su labor de distinguir la ortodoxia de la herejía.

La síntesis llegó a estructurarse, más o menos firmemente, a principios del siglo IV, y logra su primera organización sistemática en el pensamiento de san Agustín. Pero, mientras tanto, surgen movimientos heréticos importantes que deben ser recordados. Estas herejías no ejemplifican simplemente las discordias internas de la nueva Iglesia, sino que atestiguan acerca de la imposibilidad de purificar el cuerpo doctrinario de elementos no cristianos. Éstos no se podían extirpar por estar demasiado arraigados en nuestra civilización, y no podían ser debidamente asimilados porque se oponían con demasiada evidencia a la ortodoxia cristiana.

La primera de estas herejías es la que se conoce como "gnosticismo", según la cual no es la fe (*pistis*), sino el conocimiento (*gnosis*), el que nos proporciona la salvación.

El movimiento tomó consistencia en los siglos II y III y puede resumirse de la manera siguiente. Según ellos, hay un Ser Supremo, rodeado por potencias inferiores (ángeles y arcángeles) que él mismo engendró. Los ángeles son los creadores, tanto del mundo como del hombre. Cuando los ángeles se rebelaron en contra de su hacedor, tomaron preso al hombre y, entonces, para salvarlo, desciende a este mundo Cristo o el Espíritu Santo, según otras versiones. La salvación, sin embargo, se limita a aquellos hombres que poseen el don divino de entender el conocimiento que se les comunica.

Por supuesto que este tipo de conocimiento no se fundamenta en una consistencia lógica o en una verificación empírica. No se parece a la *gnosis* platónica, que describía un tipo de conocimiento alcanzable por los instrumentos que posee el intelecto. Se trata, más bien, de una especie de revelación salvífica que viene desde lo alto para aliviar los sufrimientos de la humanidad. Además, este conocimiento estaba dirigido a un selecto grupo de personas y, una vez adquirido, no podía comunicarse. Era más bien una versión neoplatónica del conocimiento, en cuanto a los instrumentos de adquisición.

Por consiguiente, el gnosticismo se oponía a la recién iniciada ortodoxia cristiana en cuanto, lejos de intentar excluir los elementos no cristianos, se inclinaba por una inclusión, una sínte-

sis de todas las diferentes religiones de misterio que habían proliferado en la época.

La segunda herejía es la que se conoce como "arrianismo" por su iniciador, Arrio, un sacerdote de la iglesia de Alejandría. Para él, no había ninguna dificultad en aceptar, según la ortodoxia, que Cristo era el *logos* de Dios, siempre y cuando no se pretendiera que Jesús compartía la naturaleza de Dios. El *logos* era simplemente una creación de Dios que encarnó en el cuerpo de Jesús.

La postura de Arrio se refiere, entonces, al misterio de la trinidad, con el cual los primeros cristianos intentaron explicar la divinidad de Cristo. En un primer tiempo se habló del Padre y del Hijo en relación al misterio de la encarnación y, posteriormente, se añadió el Espíritu Santo, realizándose así una divinidad trinitaria, como se acostumbraba en las religiones politeístas de Oriente. Sin embargo, la constitución de este mito chocaba con la tendencia monoteísta del cristianismo. Las soluciones al problema fueron múltiples y dispares, pero ninguna satisfacía las exigencias de la unidad.[48] Esta unidad se alcanzó fatigosamente en el Concilio de Nicea (325 d.C.), entre las acaloradas protestas de los disidentes, con la promulgación del Credo Niceno-Constantinopolitano que, en su esencia, es todavía hoy la síntesis de la profesión de fe del creyente.

La proposición de la herejía arriana revela, por tanto, una seria preocupación por el monoteísmo, mas se aleja profundamente del misticismo predicado por Pablo y por Juan, en su afán de presentar a Jesús como un dios resucitado. La ortodoxia prefirió tomar el camino de la fe en vez del de la lógica, afirmando que es mejor avenirse a los instrumentos de la salvación que ser racionalista. Esto, de acuerdo con la famosa expresión de Lactancio: "Lo creo, porque es absurdo" (*Credo quia absurdum*). La herejía de Arrio manifiesta, por consiguiente, el fracaso en establecer un cierto racionalismo en el contexto de la fe: la Iglesia oficial prefiere mantener la postura de una incondicional aceptación de la irracionalidad de un supuesto contenido de revelación.

[48] Algunas soluciones son las siguientes: Cristo es solamente un hombre (adopcionismo); Cristo es dios, aunque no una divinidad separada (patripasianismo); Cristo es divino y separado del Padre, pero subordinado a él y creado por él (subordinacionismo).

Pasemos ahora a la tercera disidencia importante, la de los pelagianos, una herejía que deriva su nombre de Pelagio, un monje inglés que vivió en Roma a principios del siglo V. Al igual que Arrio, este hombre consideró su doctrina como verdad auténtica, es decir, no divorciada de la ortodoxia.

La siguiente cita de Pelagio podría servir como síntesis de su punto de vista:

> Cuando tengo que hablar de instrucción moral y vida santa, tengo la costumbre de insistir antes que nada en la fuerza y cualidad de la naturaleza humana y en aquello de que es capaz. Luego incito la mente del oyente a muchos tipos de virtud, puesto que no deja de ser útil referirse a aquellas cosas que él cree son imposibles de hacerse. Porque nosotros no podemos recorrer, para nada, el camino de la virtud, a no ser que tengamos la esperanza como compañera.[49]

Es claro que el pasaje citado se opone firmemente a la doctrina paulina acerca de la imposibilidad que tiene el hombre de conducirse con sus medios humanos. Por otra parte, resulta también contradictorio a la doctrina de la omnisciencia de Dios, en virtud de la cual éste conoce exactamente lo que nos va a pasar y prevé todas nuestras acciones, porque debido a su omnipotencia, es la causa de todo lo que sucede.

La tesis ortodoxa tiene, por tanto, que enfrentarse con múltiples problemas acerca de cómo conciliar el libre albedrío del hombre con la omnipotencia de Dios y también acerca de cómo se puede conciliar la absoluta bondad de Dios con la presencia del mal, del que el mismo Dios podría ser, en última instancia, el autor.

La herejía pelagiana, por el contrario, insiste sobre el hecho de que el hombre posee él mismo sus propias posibilidades de acción. En sus distintas versiones, a lo largo de la historia del cristianismo, esta herejía apunta una vez más sobre el hecho de que la tradición cristiana no ha podido, en distintos niveles de su estructura, asimilar la cultura griega, pero tampoco ha podido destruirla.

Llegamos así a la última herejía de esta breve reseña. Se trata

[49] "Carta a Demetrias", citada por Jones, *The Medieval Mind*, p. 66.

del "maniqueísmo", cuyo nombre se deriva del fundador, Manes, herejía que podría considerarse como una consecuencia de la condena que la Iglesia oficial pronunció acerca del pelagianismo. En efecto, como lo hemos dicho más arriba, la ortodoxia no había podido salir de este dilema: si Dios es omnipotente y, por tanto, hacedor y causa de todo, lo es también del mal. Pero, entonces, ¿cómo podemos conciliar la suprema bondad de Dios con esta presencia negativa? Luego, o Dios es omnipotente y, por consecuencia, causa del mal, o Dios no es omnipotente.

La solución del maniqueísmo a este dilema podría resumirse empleando un dualismo metafísico: existe Dios, que es bueno, pero finito y limitado por el poder de Satán. Este principio del mal creó el mundo material y apresó nuestros espíritus libres en el cuerpo, que aquí sufre por los pecados cometidos en nuestras vidas anteriores. Cristo es el enviado de Dios para salvarnos, pero como nuestros cuerpos son irremediablemente malos, la salvación puede alcanzarse sólo a través de una disciplina ascética rigidísima.

A pesar de que el dualismo maniqueo podía fundamentarse, sobre todo, en los escritos de Pablo, por su creencia en la maldad intrínseca del cuerpo, hubo una violenta reacción por parte de la ortodoxia en contra de esta explicación, que también, al igual de la tesis de Pelagio, sonaba más racional que la postura oficial.

El maniqueísmo resurgió una y otra vez en el transcurso de la historia del cristianismo. Un ejemplo típico fue la herejía de los albigenses o "cátaros" (puros) en la tardía Edad Media.

Para concluir, podemos afirmar que estas herejías paradigmáticas constituyeron, para la iglesia de Roma, una herencia de reforma: las viejas pautas dan origen a otras, en una tentativa constante de acercarse cada vez más a la verdad o, por lo menos, son utilizadas en el continuo intento de sortear la dificultad de establecer la correcta interpretación entre tantas variantes.

En cuanto a la política de la institución oficial, podemos decir, con Umberto Eco, que la Iglesia de Roma acusa de herejía a todos sus adversarios porque se convierten en un impedimento para el ejercicio de su poder. Por esto, adopta la herejía que más le conviene para la reconquista de su poder, o por ser una herejía demasiado difundida como para permitirse el lujo de tenerla

como adversaria, incorporándola, sin más problemas, a la ortodoxia. A esta política se ajustan muchas de las decisiones tomadas por el Concilio Vaticano II, sobre todo en su enfrentamiento con los así llamados "hermanos separados".

Existe, por tanto, un juego de partes entre la ortodoxia y la herejía, y este juego puede desencadenar la violencia que, en ocasiones, ejercitada por los disidentes, es considerada como un verdadero acto de amor hacia los marginados y explotados; y, por otro lado, la persecución de la herejía se convierte, para la Iglesia, en un acto de pureza doctrinal, muy eficaz para la conservación del poder. De todos modos, el problema fundamental sigue siendo el de averiguar dónde está la verdad.[50]

[50] Eco, Umberto, *Il nome della rosa, passim.*

Capítulo II
La patrística

El desarrollo general

El intento de sistematización más antiguo de la doctrina cristiana, realizado en los primeros siglos de la difusión de este movimiento religioso, fue el que se conoce bajo el nombre de "patrística", por contener el pensamiento de los "Padres de la Iglesia". Con esta denominación se conoce a los intelectuales cristianos de la antigüedad, cuya producción fue reconocida y aceptada por la Institución oficial.

Por la tradición que se formó en Occidente y en Oriente, se suele dividir la patrística en latina y griega: la primera se concluye con Beda el Venerable (735) y la segunda con Juan Damasceno (745).

La necesidad de esta sistematización se hizo urgente por dos razones fundamentales: por la unificación del pensamiento cristiano frente al peligro de disidencias y cismas, como ya lo había previsto el apóstol Pablo;[1] y por la organización del mismo, que se hacía apremiante, en vista de las polémicas suscitadas por los filósofos paganos.

La primera actitud es entonces de defensa en contra de las calumnias, ultrajes y ridiculizaciones hechas por los paganos y los gnósticos. Por consiguiente, este aspecto produce escritos eminentemente apologéticos.

Así, en términos generales, la patrística se manifiesta como un intento de síntesis entre la tradición de la filosofía clásica y las

[1] I Corintios, I 12: "Me refiero a que cada uno de vosotros dice: 'Yo soy de Pablo, y soy de Apolo, yo soy de Cefas, yo soy de Cristo' ".

exigencias doctrinales de la revelación. Esta tentativa de ajustar lo racional con lo revelado no falta por completo ni siquiera en el pensamiento de aquellos Padres que se muestran más hostiles al racionalismo pagano. Incluso la caracterización de la apologética se fundamenta en esta confrontación para conferir al cristianismo bases de credibilidad y respetabilidad.

Las filosofías platónica, aristotélica y estoica fueron las corrientes de las cuales más se sirvieron los Padres de la Iglesia para fundamentar racionalmente su sistematización. Consideremos pues, brevemente, algunos de estos recursos empleados.

Por lo que a Platón se refiere, su utilización en el medio cristiano parte de la cita siguiente: "Es una empresa extraordinaria descubrir el autor y el padre de este universo. Al descubrirlo, es imposible comunicar a todos este descubrimiento".[2]

Los Padres extraen de esta cita dos proposiciones: por un lado, la afirmación de que el mundo ha sido creado por Dios de la nada (*ex nihilo*); por el otro, el hecho de que el conocimiento de Dios resultaba difícil, si no imposible, antes de la venida de Cristo. Por consiguiente, se inicia la teología negativa con la tesis de la incomprensibilidad de Dios.

Hay también otra cita platónica muy afortunada en cuanto a su utilización cristiana: "Hay que esforzarse para emprender una huida de lo bajo hacia lo alto. Esta huida nos hará semejantes a Dios, y hacernos semejantes a Dios es convertirnos en justos y santos".[3] Esta cita platónica es reforzada por el *Viejo Testamento*, donde se lee: "Hagamos el hombre a nuestra imagen y semejanza".[4] La semejanza de que aquí se habla es precisamente aquella de que habla Platón, cuando nos invita a hacernos semejantes a Dios. Los términos "imagen" y "semejanza" serían, por tanto, dos niveles en la explicación de las relaciones hombre-Dios.

En cuanto a Aristóteles se refiere, los Padres prestaron más atención a sus escritos esotéricos, es decir, a aquellos textos que el estagirita escribió todavía bajo la influencia de la filosofía platónica y adoptando, generalmente, la forma de diálogos que

[2] Timeo, 28c.
[3] Teeteto, 176a-b.
[4] *Génesis*, 1 26.

había empleado su Maestro. Estas obras, destinadas al gran público, no son conocidas hoy en día más que a través de escasos fragmentos, pero, en aquel entonces, constituían la parte más importante de la producción aristotélica.

El interés de los padres por estos diálogos es justificado por las ideas que Aristóteles maneja acerca de la divinidad del mundo, una especie de teología cósmica, que el estagirita presenta de diferentes maneras. Pero, a partir del siglo IV, este interés se dirige más bien a las obras esotéricas, es decir, a aquellas especializadas, que se usaban como textos escolares en el Liceo. La razón de este cambio se debe a la necesidad que los apologistas cristianos sintieron de que era imprescindible un aparato racional en contra de la herejía arriana.

De todos modos, también Aristóteles sería sometido a la teoría acostumbrada, según la cual los filósofos griegos habrían tomado ciertas ideas de la Biblia. Más tarde, en tiempo de Alberto, Aristóteles se convertirá en la base filosófica oficial para la teología cristiana.

La tercera corriente, tomada en cuenta por los Padres de la Iglesia, es ciertamente el estoicismo, del cual reconocen, sobre todo, el valor de su moral, como lo dice Justino: "Los estoicos han fundamentado su moral en principios justos".[5] El mismo Padre hace referencia al hecho de que todo el género humano "tiene innata la simiente del Verbo", para puntualizar que si bien todos, paganos y cristianos, participan de la verdad (*logos*), se trata de una participación parcial para los primeros y total para los segundos, en cuanto ellos han recibido la plenitud de la Verdad, encarnada en Cristo. En otra cita, Justino habla del "Verbo divino diseminado en el mundo",[6] acercándose así al término estoico clásico *logos spermatikós*, que hemos recordado anteriormente.

Por otra parte, Clemente de Alejandría, al referirse a las facultades naturales de los filósofos paganos, que también pueden considerarse como instrumentos para alcanzar la verdad parcial, las describe con términos tomados del estoicismo.

[5] II Apología, 8, 1.
[6] II Apología, 13, 2.

En la patrística griega aparece en primer lugar Justino (siglo II), autor de dos *Apologías* dirigidas respectivamente al emperador Adriano y al rey-filósofo Marco Aurelio. En ellas, el apologista trata de presentar al cristianismo como la filosofía más adecuada a las necesidades de los tiempos.

También es importante su *Diálogo con el judío Trifón*, en donde relata las etapas de su formación filosófica en una ascensión desde el platonismo hacia las verdades del pensamiento cristiano.

Otro importante apologista es Atenágoras de Atenas, con su *Súplica por los cristianos*, dirigida a Marco Aurelio, para defender a la comunidad de las acusaciones de impiedad e inmoralidad de costumbres. En ella, recuerda que la lucha de los cristianos en contra del politeísmo tiene antecedentes famosos en la filosofía griega tales como Platón, Aristóteles y los estoicos.

Atenágoras es también autor de un tratado *Acerca de la resurrección*, en el que intenta demostrar la necesidad de que el cuerpo, como receptáculo del alma y, por consiguiente, de sus facultades, persista eternamente, lo que no es posible más que por su resurrección. El argumento se opone a la filosofía de Platón, quien no incluye el cuerpo en la constitución del hombre: "...el propio y verdadero ser de cada uno de nosotros, la llamada alma, se encamina hacia los... dioses para dar cuenta de sí".[7]

En un segundo tiempo, la patrística abandona los tonos polémicos para profundizar los conceptos filosóficos y robustecer los contactos con los pensamientos de otra tendencia.

Un ejemplo típico de esta nueva postura lo ofrece Clemente de Alejandría (150-215), quien escribe el *Propréptico*, una exhortación a los gentiles; el *Pedagogo*, que constituye una guía para los recién convertidos al presentar al Verbo como el educador de la humanidad; y una enciclopedia de "la verdadera filosofía", las *Stromateis*.

Clemente escribe también *Los extractos de Teodoto* para diferenciar el gnosticismo herético del verdaderamente cristiano, en

[7] Leyes, 959.

donde se manifiesta claramente una marcada tendencia al platonismo.

Todavía de mayor importancia es Orígenes (185-254), autor de la famosísima obra *Acerca de los principios*, en que se estructura la primera gran síntesis de la filosofía y teología cristianas. De ella se perdió el original griego y la conocemos a través de la traducción latina de Rufino (*De principiis*).

Orígenes intenta una cosmovisión cristiana de grandes alcances. Cristo, el Verbo engendrado por el Padre, engendra a su vez otros verbos que son las naturalezas racionales. Éstas son libres, y a través del ejercicio de su libertad, se diferencian, puesto que algunas se acercan a Dios y otras se alejan de él. Se establece así una jerarquía que parte de los ángeles (los espíritus puros) hasta las almas humanas apresadas en sus cuerpos. Estas últimas, sin embargo, pueden recobrar su pureza primitiva a través de la gracia de Jesús.

Este Padre reinterpreta la teoría estoica de la *palingénesis*, indicando que la sucesión infinita de universos marca la constante alternación de encarnaciones y liberaciones de las almas. El bien vencerá totalmente al mal y todo regresará a su estado de inocencia primitiva, incluyendo, tal vez, a los demonios y a los condenados a las penas del infierno.

La influencia de Orígenes se manifiesta sobre todo en el siglo IV, y atañe más bien al pensamiento de los tres Padres capadocios: Gregorio de Nacianzo (330-389), Basilio de Cesarea, llamado el Grande (331-379) y su hermano Gregorio de Nisa (muerto en 394).

Del primero son importantes sus *Oraciones teológicas*, en las cuales expone su pensamiento acerca de la naturaleza humana y divina y constituyen un buen alegato sobre el misterio de la Trinidad. Gregorio urge a los arrianos a abandonar las argucias filosóficas para regresar a los caminos más sencillos de la fe, recordando que Jesús escogió a sus apóstoles entre los pescadores, no entre los filósofos aristotélicos (*piscatorie, non aristotelice*).

Basilio el Grande, que delinea la concepción del mundo cristiano sobre las obras de los seis días (*Hexámeron*), es decir, de la creación, produce un trabajo de mucha importancia, al exponer lo esencial de las ideas cristianas acerca del mundo y del hombre.

De los tres capadocios el más relevante es ciertamente Gregorio de Nisa, quien estructura respectivamente en el *Hexámeron* y en *Acerca de la creación del hombre*, una cosmología y una antropología cristianas, en forma de comentarios al relato del *Génesis*.

En la primera obra manifiesta una mezcla de influencias platónicas y estoicas, en la versión de Posidonio. En la segunda, se habla del hombre como de un ser que toca los límites del mundo material con su cuerpo y del mundo espiritual con su alma. Esta doble pertenencia es susceptible de una intercomunicación.

Es también un sostenedor de la teología negativa en cuanto al conocimiento de Dios, puesto que éste se adquiere más bien por la *via negationis*, al darnos cuenta de que Dios no es nada de lo que nosotros podemos experimentar en nuestra vida.

En la patrística latina el primer nombre importante es Quinto Septimio Florente Tertuliano (160-después del 213), el cual, en vez de defender la adaptabilidad de la doctrina cristiana a la filosofía griega, brega por su absoluta originalidad, tratando de demostrar la practicidad de la fe por encima de las vagas abstracciones de la especulación.

Sus dos obras apologéticas son *La apología del cristianismo* y *De la prescripción de los herejes* (*De prescriptione haereticorum*). Puesto que Tertuliano, antes de convertirse al cristianismo, fue un brillante jurista, emplea el término "prescripción" en el sentido del derecho romano, según el cual el uso de una propiedad durante un tiempo considerable constituía un título legal de posesión. Por tanto, si se tiene en cuenta esto, el derecho de "propiedad" de la interpretación de las Sagradas Escrituras corresponde no a los gnósticos, sino a los cristianos, que lo tuvieron desde un principio.

El Padre latino, además, se esfuerza en probar que todo intento de "entender" racionalmente las verdades cristianas constituye un acto impío, puesto que se convierte en un atentado en contra de la fe. No se puede llegar al cristianismo por medio de la evidencia de sus verdades, entendidas como proposiciones filosóficas: se debe llegar por medio de un acto de aceptación que rebasa las consideraciones de carácter racional. Tertuliano expresa este concepto en una frase lapidaria: "El hecho es cierto, porque es imposible".

En cuanto a su antropología, Tertuliano hereda elementos del materialismo estoico. El alma es también un cuerpo, parecido al aire. Esto permite suponer que las almas son engendradas al igual que los cuerpos. También Dios tiene un cuerpo extremadamente sutil que engendró al Verbo como el sol lo hace con sus rayos. A propósito de los estoicos decía Plotino: "...admiten que los cuerpos son las únicas realidades... se atreven a introducir la materia hasta en los dioses y dicen finalmente que Dios mismo no es más que uno de sus modos de ser".[8] El parecido resulta entonces asombroso.

En segundo lugar hemos de citar a Lactancio, discípulo de Arnobio y contemporáneo del emperador Constantino, de cuyo hijo llegó a ser preceptor hacia el año de 317.

El elogio del cristianismo que este Padre pergeña en *Las instituciones divinas*, consiste en su intento de demostrar que aquél introdujo tanto la verdadera religión como la verdadera filosofía, satisfaciendo por igual las necesidades intelectuales y espirituales del hombre.

Finalmente, llegamos al más grande genio de la patrística latina, a uno de los mayores filósofos de la antigüedad, en una palabra, a san Agustín, el pensador cristiano que proporcionó ciertamente una valiosísima contribución a la formación de la civilización occidental.

Aurelio Agustín (san Agustín, 354-430)

BIOBIBLIOGRAFÍA

Medio siglo antes del nacimiento de Agustín, la doctrina cristiana se había difundido de manera considerable al acelerarse paralelamente el proceso de institucionalización. La joven Iglesia había tenido que emprender dos tipos de lucha: una interna, para desembarazarse de los brotes heréticos que amenazaban cada vez más la naciente y débil ortodoxia; y otra externa, en contra de las actitudes hostiles de las diferentes administraciones romanas.

[8] *Enéadas*, II 4, 1.

La amenaza más grande a la supervivencia de la Iglesia se produjo a principios del siglo IV, cuando el emperador Diocleciano ordenó la quema de los templos y textos sagrados de los cristianos, sobre los cuales se decretó el exterminio total, al pensarse que un incendio que hubo en el palacio imperial pudiera ser obra de una violenta respuesta a la marginación y represión romana en su contra.

Para suerte de ellos, Diocleciano abdicó en 305 y, después de diversas vicisitudes, Constantino fue proclamado emperador en 312, y un año más tarde promulgó el Edicto de Milán, según el cual se concedía el libre ejercicio de las diferentes religiones (incluyendo, por supuesto, la de los cristianos) porque dicha medida "beneficiaría el orden del Estado, la tranquilidad para los ciudadanos y permitiría a todos venerar la Divinidad, de acuerdo con su propia elección".

La tradición cristiana atribuye esta decisión de Constantino a la visión que éste supuestamente tuvo cuando libraba la batalla decisiva para conquistar el trono. En ella se le apareció una cruz con el escrito sugerente de "Por este signo vencerás" (*In hoc signo vinces*). De hecho, es probable que el emperador adoptara esta actitud en relación con los cristianos por razones políticas, al percatarse de la importancia que iba cobrando este movimiento y se sirviera del episodio para infundir ánimo a sus soldados, conociendo el carácter supersticioso de su pueblo. El símbolo debió infundir nuevo vigor al ejército y ser decisivo para la victoria, al creer que un nuevo dios había acudido en su ayuda.

De todos modos, es indudable que Constantino se convirtió en el responsable histórico de la plena institucionalización de la Iglesia cristiana, puesto que le proporcionó, con su edicto de tolerancia, el instrumento más adecuado para escalar el poder político.

A partir de Constantino, y con la única excepción de Julián el Apóstata,[9] todos los emperadores fueron cristianos y esta condición produjo una situación paradójica, que gradualmente lle-

[9] El emperador Julián nunca fue cristiano. Por tanto, el epíteto de "apóstata" le fue adjudicado en mala fe por los cristianos, ofendidos por las tentativas del monarca de recuperar la antigua cultura romana.

gó a establecer un nuevo Estado dentro del propio Estado. En efecto, el monarca cristiano ya no detenta un poder independiente, puesto que se ha convertido, él mismo, en un súbdito de la Iglesia, quedando así a merced de la jerarquía eclesiástica, que le impone una serie de restricciones en el ejercicio de su mandato y lo sanciona toda vez que intenta apartarse de ellas. Un típico ejemplo de esta situación lo ofrece la excomunión decretada en contra del emperador Teodosio por el obispo de Milán, Ambrosio, al haberse negado el monarca a acatar las disposiciones eclesiásticas en un hecho político. La sanción no se levantó hasta que el soberano se sujetó e hizo pública manifestación de arrepentimiento.

Teodosio completó las disposiciones del edicto de Constantino, declarando la religión cristiana, religión oficial del Estado: "Autorizamos a los secuaces de dicha religión a asumir la denominación de cristianos católicos y estigmatizamos a todos los demás con el infame nombre de herejes. Ellos deben esperarse las sanciones más severas que nuestra Autoridad, guiada por la divina Sabiduría, considerará apropiadas para infligírselas".

El decreto del emperador muestra ya la intolerancia irrestricta que la Iglesia oficial mantendrá siempre, con medios diferentes adecuados a los tiempos, a lo largo de toda su historia hasta nuestros días.

Aurelio Agustín nació en Tagaste (África romana), de padre pagano, Patricio, y de madre cristiana, Mónica, a quien igualmente la Iglesia venera como santa; situación ésta que demuestra que el paganismo estaba muriendo, pero muy lentamente. Después de una primera juventud disipada, pero dedicada también a los estudios clásicos, se adhirió a la secta de los maniqueos y empezó, a la edad de diecinueve años, a dictar cátedra de retórica en la ciudad de Cartago, misma que conservó durante diez años, llevando siempre una vida bastante desordenada.

Posteriormente se trasladó a Roma, esperando mejorar su propia condición pero, viéndose frustrado en sus esperanzas, se dirigió a Milán, en donde, alentado por los ejemplos y las palabras del obispo Ambrosio, se adhirió al cristianismo ortodoxo.

A raíz de la muerte de su madre, Agustín vuelve a Roma y decide dedicarse por completo a la difusión y organización de las

ideas cristianas. A su regreso a la nativa Tagaste funda una especie de orden religiosa. Es ordenado sacerdote y posteriormente consagrado obispo de Hipona. En sus nuevos quehaceres se dedica también a combatir las herejías que anteriormente reseñamos y la muerte lo sorprende durante el sitio puesto por Jenserico, rey de los Vándalos, a la ciudad de Hipona.

De las obras de Agustín, las más importantes son: las *Confesiones* (*Confessiones*), en donde se reprocha amargamente la vida disipada de su juventud. La discusión *En contra de los académicos* (*Contra accademicos*), en la que critica las nuevas posturas de la Academia con respecto de la teoría del conocimiento. *Acerca de la vida bienaventurada* (*De vita beata*) donde toca una vez más el problema de la felicidad. Los *Soliloquios* (*Soliloquia*), que constituyen monólogos sobre el conocimiento, la verdad, la sabiduría y la inmortalidad. El tratado *Acerca de la verdadera religión* (*De vera religione*), en el que intenta conciliar la cienca con la fe. *Acerca del libre albedrío* (*De libero arbitrio*), que versa sobre la libertad y el origen del mal. El *Tratado acerca de la Trinidad* (*De Trinitate*) constituye un análisis profundo de este misterio. Ahora bien, la obra de más alta envergadura de Agustín es *La ciudad de Dios* (*De civitate Dei*), con la cual se empieza la filosofía de la historia como estudio sistemático: en ella se considera la decadencia del imperio romano y se estudian las causas de la evolución.

La obra de Agustín debe ubicarse en la lucha del cristianismo para conquistar posiciones de supremacía y llegar a una clara ortodoxia. Él mismo representa al hombre nuevo, nacido en el colapso del mundo clásico, y destinado a preponderar en la civilización occidental durante muchos siglos.

LAS INFLUENCIAS RELIGIOSAS Y FILOSÓFICAS

La vida que Agustín llevó después de su conversión fue siempre caracterizada por un agudo (casi anormal) sentimiento de culpa, y el pecado del cual más remordimiento experimentó fue ciertamente del orgullo intelectual. Este orgullo había producido, en su primer tiempo, su adhesión al maniqueísmo, porque como lo hemos visto, esta herejía confería más importancia al

racionalismo que a la fe y a la autoridad espiritual de los representantes de la ortodoxia.

Sin embargo, esta misma característica racionalista fue la que finalmente indujo a Agustín a abandonarla, puesto que, para él, lo que cobró más importancia a lo largo de su vida, fue la búsqueda de la verdad, pero de una verdad absoluta, que no podía ciertamente encontrarse con medios puramente discursivos.

Por tanto, su primer interés fue hallar un criterio de verdad y lo primero que busca es una base firme para fincar sobre ella la posibilidad de la verdad para el hombre. La encuentra, anticipándose al entimema cartesiano sobre la autocerteza de conciencia, en una verdad de la cual nadie puede dudar en virtud de su propia evidencia, esto es, precisamente la verdad de conciencia, la que implícitamente surge de la duda. Descartes decía: "Pienso, luego soy" y Agustín: "Me equivoco, luego existo" (*Si enim fallor, sum*).[10]

Los caracteres que la verdad debe poseer, según el filósofo de Tagaste, son de ser eterna, necesaria, objetiva y universal. Estos atributos pertenecen solamente al mundo de la realidad ideal, como ejemplifica Agustín con los números, porque el mundo de la realidad sensible está sujeto a cambios. Quiere decir entonces que la epistemología agustiniana está en el contexto del racionalismo trascendental de Platón, a quien admiró entre todos los filósofos griegos.

Sin embargo, para el Padre de la Iglesia, la experiencia y la razón son fuentes de la verdad. La experiencia, de todos modos, es relegada a un segundo término, es "la segunda provincia del saber": es útil, mas no necesaria, para descubrir el origen del conocimiento. En cuanto a la razón, el obispo de Hipona sostiene la así llamada "teoría de la iluminación", que coloca el mundo de las ideas de Platón en la mente de Dios, la cual, natural, no sobrenaturalmente, irradia el saber sobre el espíritu.[11]

Al dar tal explicación sobre el origen del conocimiento ver-

[10] *La ciudad de Dios*, XI 26.

[11] *De Sermone Domini in monte*, II 9: *Omnis anima rationalis, etiam cupiditate caecata, tamen cum cogitat et ratiocinatur, quidquid in ea ratiocinatione verum est, non ei tribuendum est, sed ipsi limini veritatis, a quo vel tenuiter pro sui capacitate illustratur, ut verum aliquid in ratiocinando sentiat.*

dadero. Agustín identifica la verdad con Dios, en cuanto que la esencia de la verdad la constituyen las "razones, especies e ideas eternas" que, como dijimos, se encuentran en la mente de Dios.

Pero más que con el platonismo clásico, Agustín se halla mejor identificado con el neoplatonismo, en el cual encuentra una más adecuada representación de la divinidad, caracterizada más bien como una fuerza creativa y no como un ser diferentemente antropomorfizado. Además, le parece que esta interpretación de Plotino provee una explicación al problema del mal, preocupación constante desde los días de su adhesión al maniqueísmo. A pesar de la oscuridad del pensamiento neoplatónico acerca de la materia, Agustín infiere del contexto que si todo procede de la emanación de lo Uno, nada puede ser malo. El mal es simplemente algo negativo (no positivo, como sostenían los maniqueos), una ausencia de bien, que se produce de la inevitable separación de la creatura de su creador. Al así hacerlo, el Padre siente que sus dudas intelectuales se han desvanecido y que, finalmente, ha podido llegarse a la verdad.

Pero este encuentro con la verdad intelectual no solucionaba los problemas reales acerca de la conducta: el conocer la verdad no garantizaba el cambio de vida, la conversión de costumbres. La teoría de la voluntad dividida, anunciada por Pablo en su ya citada *Epístola a los Romanos*, seguía vigente.

Para conciliar este conflicto, Agustín no encuentra más salida que la realización del valor más alto del cristianismo, el de la caridad. Por tanto, dice: "Ama y haz lo que quieras" (*Ama et quod vis, fac*) y el objeto de este amor no puede ser más que Dios, porque en cuanto hallemos la suprema perfección, no podríamos amar otra cosa. Pero amaremos también a las creaturas no por lo que ellas valen en sí, es decir, no porque nos sintamos atraídos por ellas, sino en cuanto son un reflejo de Dios.

La realización de este valor supremo[12] nos proporciona la felicidad. Así que el eudemonismo agustiniano ya no tendrá su desenlace, como en Aristóteles, en la vida racional, sino en la plenitud del amor,[13] y esta plenitud otorga al individuo que la

[12] *Confesiones*, VII 10: *O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitas.*

[13] *Vita nostra dilectio est.*

posee, la verdadera paz, en cuanto ha desarraigado de su corazón pasiones y perturbaciones que nacen de la desvirtuación del amor, cuando éste no ha encontrado, o se ha alejado, de su verdadero objetivo.

LA TEORÍA DEL SER

La metafísica agustiniana está impregnada, desde luego, por el problema de la existencia de Dios, que nuestro filósofo enfoca desde dos puntos de vista: uno permeado de la más ardiente piedad religiosa, como se manifiesta, por ejemplo, en las *Confesiones*, y el otro pensado de una manera filosófica.

En este contexto, Agustín examina las características que Dios tiene, en virtud de su propia naturaleza, y considera que, en primer lugar, Dios es inmutable y, para ello, sigue un razonamiento de Platón: si el mundo del cambio es el mundo sensible, que es imperfecto, en virtud de esta característica la última realidad, es decir, Dios, cuya naturaleza es perfecta, no puede ser susceptible de cambio, puesto que éste mermaría su propia perfección.

Sin embargo, Agustín comparte con Platón no sólo la esencia del argumento, sino también ciertas dificultades de distinta índole. Por un lado, el filósofo de Atenas debe explicar la relación de la cuasirrealidad del mundo sensible con la realidad inmutable, cosa que nunca hizo satisfactoriamente; y, por el otro, el filósofo de Tagaste no puede aceptar que el mundo sensible sea una mera apariencia, desde el momento que fue creado por Dios y, en consecuencia, debe ser real. Entonces, si para Platón la dificultad consistía en confrontar la apariencia con la realidad, para Agustín consiste en confrontar un mundo pasivo, creado, con un dios activo. Por tanto, a pesar de que comparte con Aristóteles las críticas hacia Platón, en el sentido de que éste había ido demasiado lejos al cuestionar la realidad del mundo sensible, sin llegar a la unificación del universo alcanzada por el estagirita en su bimonismo esencialista, se mantiene en un dualismo estricto, que no resuelve los problemas platónicos y tampoco mejora la solución aristotélica.

Además de inmutable, Dios es creador. Aquí también, en la discusión de este atributo, Agustín se acerca y se aparta de Platón. Por lo pronto, hay una diferente interpretación del término "creación". Para el ateniense crear es transformar una materia existente; para el Padre de la Iglesia es, al contrario, producir de la nada, puesto que la materia manipulada por el demiurgo, en la solución platónica, no puede ser eterna, y tampoco puede aceptarse la solución neoplatónica de las emanaciones, en cuanto sería lo mismo que introducir la finitud en la naturaleza de Dios y esto sería contradictorio. Por tanto, no queda más que la solución cristiana, es decir, la creación *ex nihilo*.

En segundo término, la naturaleza del creador es diferente en los dos pensadores: el dios agustiniano es omnipotente y el demiurgo platónico no lo es. El dios agustiniano necesita, por tanto, de una justificación para su actividad creadora y ésta es la siguiente: "No se puede dar otra razón mejor que la de que lo bueno debía ser creado por el Dios bueno; es lo que también tuvo Platón por la mejor respuesta al porqué de la creación".[14] En efecto, el Maestro de Atenas insiste siempre sobre una concepción de Dios providente y amigo del hombre: "Y la fuga de este mundo consiste cabalmente en la asimilación a Dios, en cuanto esto es posible".[15]

Ahora bien, el tiempo de la creación, es decir, cuándo Dios creó el mundo, es un misterio inescrutable. Las acciones de Dios están fuera del tiempo y al que quiera saber qué hacía Dios antes de crear el mundo, puede contestársele que preparaba un infierno para los que querían saber demasiado.[16] Y esta afirmación puede considerarse un ejemplo más del antiintelectualismo agustiniano, al que ya hemos hecho alusión.

El tercer atributo que Agustín confiere a Dios es la eternidad, una característica de la realidad última que también comparte con Platón, puesto que para el filósofo de Atenas ésta debe ser increada e inalterable; una descripción que se acerca al concepto de eternidad de Agustín.

[14] *La ciudad de Dios*, XI 21.
[15] Teeteto, 176a.
[16] *Confesiones*, XI 12.

Para el pensador de Tagaste, la eternidad es algo totalmente diferente del tiempo: la eternidad es inalterable, mientras que el tiempo es solamente cambio.[17] El ser eterno consiste en sí mismo, mientras que el ser temporal está fragmentado en los diferentes instantes en que se desarrolla su existencia.

A pesar de que la eternidad es un misterio, podemos, sin embargo, tener alguna experiencia de ella. Dicha experiencia se infiere de un análisis del tiempo. El tiempo fluye y, además, es un continuo que puede considerarse de tres maneras: como presente, como pasado y como futuro. El presente absoluto no tiene propiamente duración (*praesens autem nullum habet spatium*). Entonces, lo que se toma conceptualmente como presente tiene una duración (un año, un mes, un día, una hora, un minuto) y, por tanto, puede dividirse.

Al llegar a este punto, nos damos cuenta de que el tiempo es también una sensación mediante la cual podemos tener en nuestra mente un pasado y un futuro juntos en un presente. Esto depende del tipo de división que hayamos tomado en cuenta en relación al presente. Si es este año en que vivimos, por ejemplo, al que consideramos como un todo, habrá una secuencia de hechos pasados y futuros, que es estática en nuestro pensamiento. Como dice Agustín, hay, por tanto, "un presente de cosas pasadas así como un presente de cosas presentes y de cosas futuras".

Esto quiere decir que, en nuestras limitadas posibilidades, nosotros también podemos convertir pasado y futuro en un presente conceptual. Ahora bien, de esta experiencia podemos inferir que la eternidad consiste en un absoluto presente, que reside precisamente en la mente de Dios. Esta eternidad de Dios explica también su omnisciencia en el sentido de que su conocimiento abarca, en una sola visión, todo el pasado y todo el futuro.

Finalmente, Agustín piensa que la última realidad identificada con Dios es bondad absoluta. Para él, la razón es muy simple: si todo lo que existe es bueno, por tener alguna utilidad, lo que constituye la misma realidad debe también constituir la absoluta bondad.

[17] *La ciudad de Dios*, XI 6.

BIBLIOTECA CENTRAL
Universidad Autónoma de Ciudad Juárez

materia. A pesar del idealismo profesado por el obispo de Hipona, le reconoce a la materia cierta realidad, en cuanto es el *substratum* de todo ser creado. Asoma pues el concepto aristotélico de que la materia es la base de toda forma, característica a la cual Agustín añade la de haber sido creada de la nada y, por consiguiente, de haberse mantenido cercana a la nada, mientras no haya alcanzado las formas a las cuales aspira.[20]

El segundo factor lo constituye el tiempo. Éste es el término de medición de la materia, en cuanto en él acontecen los cambios y las transformaciones materiales. Es el tiempo también categoría de lo creado en general y, por tanto, pertenecen a él no sólo lo estrictamente material, sino también los seres racionales espirituales, cuya existencia dependió directamente de Dios, a través de la creación. Fuera del tiempo, es decir, en la eternidad, está sólo la divinidad puesto que ella, en su perfección, no se encuentra sujeta a cambio alguno.

El tercer factor de este proceso lo representa la forma, la cual es entendida como una especie de "razón seminal" (*ratio seminalis*) de sabor estoico. Sobre la base de dicha teoría, Agustín conceptualiza la materia absolutamente carente de forma, como una mera categoría, puesto que la información de la materia y la creación son indivisibles. Pero algunos seres adquirieron su forma definitiva en el acto de la creación (como el alma humana, por ejemplo); otros, al contrario, estuvieron sujetos a una evolución, no entendida en el moderno significado del término, sino como un desenvolvimiento de la esencia de las especies: es decir, una evolución que, aun verificándose en el mundo sensible, tiene origen en Dios, sola fuente de la existencia.

Llegamos, así, a la concepción del hombre, la cual, en la filosofía de Agustín, parte de dos presupuestos. Primero, su idea de Dios, considerado como el último sillar de la realidad; y, segundo, su propia experiencia personal.

Agustín explica de la manera siguiente la analogía que existe entre Dios y el hombre: "Yo soy, yo conozco, yo quiero. Soy en cuanto conozco y quiero; sé que soy y quiero; quiero ser y

[20] *Confesiones*, XIII: *Fecisti mundum de materia informi, quam fecisti de nulla re, paene nullam rem unde faceres magna quae miramur*

Debemos decir que muchos filósofos no cristianos —Platón y Aristóteles, por ejemplo— compartieron la idea de la absoluta bondad de la realidad última. Pero hablar de la "bondad de la realidad última" es muy diferente a hablar de la "bondad de Dios". En efecto, los argumentos empleados son diferentes: para la primera tesis, son epistemológicos; para la segunda, son axiológicos, puesto que son relativos a la acción que Dios ejerce sobre los hombres. Platón y Aristóteles no están interesados en el amor de Dios; incluso este último excluye el amor de Dios hacia los hombres como contradictorio a su perfección. Agustín, por el contrario, concretiza esta bondad de Dios en su amor hacia los hombres: "Dios es la fuente de nuestra felicidad. Es el término de nuestros deseos... porque nuestro bien no es sino la unión que tenemos con Dios".[18]

Agustín proporciona también un argumento para la existencia de Dios. Éste es llamado "prueba noológica". En esta argumentación se encuentra la necesariedad de la existencia divina, en la imposibilidad de hallar otro origen a los actos de la vida espiritual (pensar, querer, sentir) puesto que no se encuentran ni en el tiempo ni en el espacio, ni pertenecen a la limitación humana o a lo que la rodea. En esta concepción hay semejanza con la teología platónica, pero Agustín se representa a un Dios personal, no abstracto, como lo había imaginado el filósofo de Atenas.

Consecuencia inmediata de la existencia de Dios es la creación, esto es, la razón de ser de lo contingente. Agustín está todavía con Platón cuando explica la creación[19] como una necesidad derivada de la perfección, pero se aparta de él en cuanto a la manera de interpretarla. La teoría agustiniana no acepta ninguna eternidad de la materia, ni ninguna emanación al estilo plotiniano y, por tanto, sin dar ninguna explicación lógica para poder conciliar el concepto de la eternidad de Dios con el proceso temporal de la creación.

En la continuación del proceso de la creación intervienen, de acuerdo con Agustín, tres factores, de los cuales el primero es la

[18] *La ciudad de Dios, passim.*

[19] *Idem.*, XI 21

saber".[21] Estas tres actividades del hombre son precisamente las facultades del alma que se integran mutuamente: "Yo recuerdo tener memoria, intelecto y voluntad; entiendo entender, querer y recordar y quiero querer, recordar y entender".[22]

Si las facultades del alma son pues memoria, intelecto y voluntad, sus atributos serán sustancialidad, espiritualidad e inmortalidad. La característica de la primera facultad se había ya explicado en la teoría del conocimiento como referencia a un yo permanente de todas nuestras actividades (elemento que no podría referirse al devenir corpóreo). La característica de la segunda se infiere de la inespacialidad de nuestros actos anímicos, atribución que no tendrían si fuesen corpóreos; y la de la tercera se desprende del hecho de que el alma humana es receptáculo de la verdad y la verdad es eterna.

En cuanto al origen del alma humana, Agustín se adhiere al así llamado "generacionismo", esto es, que el alma del hombre individual procede del alma de sus padres, así como el cuerpo, lo que el obispo de Hipona afirma para explicarse las consecuencias del pecado original.

Finalmente, por lo que se refiere a las relaciones entre el cuerpo y el alma, el filósofo cristiano acude a la teoría de la "acción recíproca", según la cual cuerpo y alma son sustancias completas que se influyen mutuamente con una causalidad eficiente accidental. Esto lo explica a través del símil del jinete y del caballo: el jinete es el alma y el caballo es el cuerpo; el primero guía al segundo, pero ambos tienen vida completa independiente.

También en este caso Agustín comparte las teorías platónicas. En efecto, para el filósofo de Atenas, el hombre es un compuesto de alma y cuerpo, pero esta unión resulta ser poco feliz:

> Mientras andamos con este cuerpo y nuestra alma está conglutinada con este mal, jamás alcanzaremos cumplidamente lo que anhelamos, y esto decimos que es la verdad. El cuerpo, en efecto, nos ocasiona mil molestias por el necesario sustento. Por la posesión de los bienes materiales... se originan todas nuestras guerras, y esos bienes materia-

[21] *Confesiones*, XIII 2.
[22] *Tratado acerca de la Trinidad*, X 18.

les nos vemos forzados a adquirirlos y a conquistarlos por razón del cuerpo, pagando tributo a sus exigencias.[23]

Para Agustín, Dios creó al hombre como un ser limitado, cuya naturaleza se inclina al pecado. Siendo creatura, el hombre tiene necesariamente algunas carencias y éstas se ponen en evidencia en la deficiencia de su voluntad. Según el obispo, la naturaleza humana es algo intermedio entre los ángeles y los animales irracionales: "...si hubiera permanecido sujeto al señorío justo de su Creador... se habría equiparado a los ángeles y habría obtenido una bienaventurada inmortalidad. Pero al ofender al Señor su Dios por el uso orgulloso y desobediente de su libre albedrío, se sujetó a la muerte y vivió como lo hacen los animales, esclavo de sus apetitos y merecedor de un castigo eterno después de la muerte".[24]

LA ÉTICA

De acuerdo con el pensamiento agustiniano general, el fundamento último de la moralidad se conceptualiza como una "ley eterna", la cual es razón de Dios, o voluntad divina, que decreta el mantenimiento del orden natural y prohibe perturbarlo.[25] La ley eterna es llamada también "ley natural" porque a través de aquélla "se conserva el orden de la naturaleza". Entonces: si éste es mantenido por la ley eterna y ésta es la razón de Dios, se infiere que también todo lo bueno procede de Dios, es decir, no hay algo bueno que no sea tal sino por Dios.

A pesar de que la ley eterna es concebida como "voluntad de Dios", lo que podría excluir el pleno ejercicio de la voluntad humana, Agustín afirma la posibilidad del libre albedrío, puesto que tan sólo la esfera meramente natural está determinada. La esfera espiritual, implicando un deber ideal, presupone precisamente el ejercicio de la libertad, de otra manera aquél carecería

[23] Fedón, 66b.

[24] *La ciudad de Dios*, XXI 5.

[25] *Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservare iubens, perturbare vetans.*

de todo sentido y su realización no tendría ningún mérito.

Como ya lo hemos indicado, el valor más alto de la ética agustiniana es representado por la caridad (*Ama et quod vis, fac*).[26]

En virtud de esta consideración, y teniendo en cuenta sus consecuencias, la ética agustiniana constituye un teonomismo. Por ello, conviene mencionar otra diferencia con el eudemonismo griego. Para los filósofos clásicos, se podía alcanzar la "buena vida" (*eupraxis*) a través del esfuerzo humano: el hombre, por su propia naturaleza racional, es capaz de un comportamiento bueno. Y no sólo esto, sino que podía seguir perfeccionándolo prácticamente al infinito.[27] Para Agustín todo ello constituía un don exclusivo de Dios. Por consiguiente, el propósito de la ética no era el de proporcionar los instrumentos adecuados para esta gran empresa humana, sino el de ponernos sobre aviso acerca de lo que deberíamos evitar, sabiendo que nuestro cuerpo es intrínsecamente malo.

Finalmente, para acabar con una última diferencia entre Agustín y los griegos, sería interesante trazar una comparación entre ambos puntos de vista, empleando como referencia una situación estrictamente humana, es decir, la de la incontinencia. Para tal comparación, podríamos confrontar las ideas de Agustín con las de Aristóteles.

Ambos condenan la incontinencia, pero por diferentes razones. El filósofo griego la condena porque va en contra de la dignidad humana, fundada primordialmente en la racionalidad: "La actividad del alma es conforme a la razón y no contraria a ella".[28] Para el filósofo cristiano, es una vergüenza que se deriva de la desobediencia a los mandamientos de Dios. Por otra parte, el estagirita reconoce que a veces la tentación es tan grande que no es posible vencerla, pero para el obispo no hay excusa posible. Aristóteles confía en que el hombre es capaz de someter sus instintos a la razón y, por tanto, la situación de incontinencia es bastante rara; Agustín piensa que es bastante frecuente, debido a la maldad intrínseca de su cuerpo. Además, para el griego

[26] Véanse pp. 70-71.

[27] Véase, sobre todo, la ética aristotélica.

[28] *Ética a Nicómaco*, 1 8.

hay que satisfacer las necesidades del cuerpo, aunque, claro está, siempre evitando los excesos. Para el cristiano, la incontinencia se manifiesta también cuando preferimos los bienes corporales a los espirituales.

Finalmente, hay una diferencia en el tratamiento que ambos dan a la virtud. Aristóteles habla de "virtudes éticas", es decir, de disposiciones anímicas que deben ser cultivadas por el hombre, sirviéndose de la voluntad, para lograr el propio perfeccionamiento. Agustín, por el contrario, habla de deberes, esto es, de una incondicional e irrestricta sujeción a la voluntad de Dios: "Las virtudes son más bien vicios, si no se refieren expresamente a Dios".[29] Esto significa que para el Padre de la Iglesia la moralidad no es nada si no procede del contexto religioso cristiano: no se es moral si no se sigue de cerca este modelo de vida.

Para concluir, hay que discutir un poco el más grande acertijo agustiniano acerca de la ética: el de la libre voluntad. Dicho problema se refiere a dos consideraciones derivadas de la concepción que Agustín tiene de Dios. Si la divinidad conoce todo lo que va a suceder, quiere decir que el hombre nunca escoge realmente lo que va a hacer. Más aún: si toda acción depende de Dios, el hombre se halla en una situación totalmente pasiva.

Las réplicas de Agustín a estas dificultades empeoran el problema en lugar de solucionarlo. En efecto: en cuanto a lo primero, piensa que si bien Dios conoce todo lo que va a suceder, no lo conoce antes de que suceda, porque de otra manera implicaríamos a la divinidad en nuestra concepción del tiempo con sus accidentes del antes y del después. En cuanto a lo segundo, afirma que Dios emplea las voluntades humanas como instrumentos de su propia acción. Las decisiones que toman los hombres en el ejercicio de su libre voluntad son parte del orden universal de la naturaleza.

Sin embargo, como lo hemos apuntado antes, Agustín no logra ni remotamente probar una independencia estricta del hombre con relación a la acción de Dios: si Dios actúa a través de nosotros, es todavía Dios el que actúa, no nosotros. Rechazar el destino y sustituirlo con la causalidad divina no constituye para

[29] *La ciudad de Dios*, XIX 25.

nada una solución al problema. En otras palabras: si Dios es como Agustín nos lo describe, el hombre nunca será libre y su capacidad de tomar decisiones por su propia cuenta se verá siempre irremediablemente reducida.

LA POLÍTICA

Existe, en Agustín, un estricto paralelismo entre el cuerpo y la sociedad. En efecto: nuestro cuerpo, antes de la caída de Adán, no era malo, pero el pecado de desobediencia lo redujo a esta condición. El pecado es la causa de que ahora carguemos con algo que nos arrastra a todo lo que es negativo y corrupto. Así sucede con la estructura social: de suyo no tiene nada de malo, pero a consecuencia de la mencionada caída se convirtió en una fuente de degeneración, es decir, de todos los males que nos aquejan.

Entonces: la organización política se hace necesaria en esta sociedad para que las desviaciones humanas puedan ser corregidas por un gobernante, así como el cuerpo necesita de una disciplina estricta para que pueda convertirse, hasta donde sea posible, en un instrumento de bien.

Es lógico que los gobernantes deberían bregar por el bien de sus gobernados, pero, ellos también, proceden de una sociedad corrupta, esto es, de tendencias malignas. Pero, aun así, hay que obedecerles porque es peor el desorden, la guerra, que este tipo de gobierno.

Además, el hecho de que tengamos gobernantes malos se debe a que Dios quiere castigarnos por nuestros pecados. No debemos pues rebelarnos puesto que dicha rebeldía sería en contra de la voluntad de Dios. La rebeldía no puede tener justificación alguna porque se dirigiría, en última instancia, en contra de la voluntad divina.

Agustín lo explica de esta manera: "Estos acontecimientos se derivan de la voluntad de Dios: si sus motivos nos son ocultos, ¿serán por ello injustos?"[30]

[30] *Idem.*, V 21.

Y lo que se dice de los gobernantes, debe repetirse de las instituciones. La esclavitud, por ejemplo, es ciertamente un mal, pero no debemos esforzarnos en su abolición, desde el momento que ella hace parte del plan de castigo que Dios implementó a causa de nuestros pecados: "La primera causa de la esclavitud es el pecado".[31]

Esta concepción de la organización política acarrea graves consecuencias para la vida social, como se ve a primera vista. No se puede alterar el orden establecido, porque esto sería tanto como interferir en los planes de Dios, que son inescrutables, pero que, por proceder de la perfección, son siempre justos: "El hombre bueno, a pesar de ser esclavo, es libre; pero el hombre malo es un esclavo, incluso si es un rey".[32]

Hay, pues, en Agustín, un llamamiento a la resignación, a buscar la felicidad no en esta vida, sino en la otra. Esto justificaría la famosa afirmación marxista de que la religión es el opio de los pueblos.

EN CONTRA DE LOS HEREJES

Como ya se ha dicho anteriormente, el pensamiento agustiniano entabla una serie de polémicas en contra de los herejes de su tiempo.

La primera de ellas va en contra del maniqueísmo, secta a la cual había pertenecido el mismo Agustín antes de su conversión al cristianismo ortodoxo.

Agustín combate esta herejía fundamentándose en un raciocinio que puede resumirse de la manera siguiente: si todo lo que existe procede de Dios, que es el sumo bien, el mal no existe. Por consiguiente, el mal absoluto y la nada absoluta coinciden, así como el ser y el bien se corresponden mutuamente (*ens et bonum convertuntur*). Ahora bien, puesto que el pecado es, como se dijo, desvirtuar el objeto del amor (amando al no ser, creyendo que es el ser), se infiere que éste es el único mal, pero procedente de

[31] *Idem.*, XIX 15.
[32] *Idem.*, IV 3.

la defectuosa voluntad humana, no de Dios.

La identificación entre lo bueno y lo real la maneja Agustín en clave neoplatónica: más bueno es lo que es más real y como Dios es lo más real, es también lo más bueno. El mal, propio de las creaturas, se debe a su menor grado de realidad. Esta consideración podría constituir la base de la tesis agustiniana sobre el mal. Sin embargo, existe una diferencia con los neoplatónicos. En efecto, para Agustín la deficiencia de bondad, en relación con el grado de realidad, no se debe a nuestra naturaleza en sí —es decir, ella es buena, a pesar de sus características de limitación— sino a nuestra falta de conocimiento adecuado. Si nosotros pudiéramos ampliar suficientemente nuestra capacidad cognoscitiva, entenderíamos que realmente todo lo que hizo Dios está muy bien.

Además, a pesar de que el obispo esté muy cerca de atribuir el mal al cambio, en oposición a la estabilidad de la realidad absoluta, no puede considerar que todo cambio sea fuente de mal. La conversión, por ejemplo, que él mismo experimentó en su vida, no es un mal, a pesar de ser un cambio: es, al contrario, algo verdaderamente bueno.

Agustín polemiza también con el pelagianismo, reaccionando, como ya lo hemos visto, con su teoría sobre el origen del alma, consistente en el generacionismo. En ella afirma que toda la humanidad pecó en Adán, con todas las consecuencias que dicha afirmación implica para la precaria naturaleza del hombre. Además esgrime un principio mucho más importante: la identidad entre la libertad humana y la gracia divina, desde el momento en que la libertad de pecar no es verdadera libertad.

Esta última afirmación descansa en la identidad entre lo bueno y lo real que hemos recordado antes: la libertad, rectamente entendida, no puede dirigirse más que hacia el bien, puesto que éste consolida, refuerza nuestra realidad. Si escogemos pecar, nos dirigimos aceleradamente hacia el no-ser, hacia la aniquilación de nuestra realidad y así ya no seríamos lo que deberíamos ser.

Una última polémica la entabla Agustín en contra del donatismo, herejía particularmente interesante, porque constituyó un movimiento que se produjo solamente en el norte de

África y no afectó otras regiones. Sin embargo, hay que añadir que en tiempos sucesivos hubo otros movimientos similares, por ejemplo, entre los valdenses del siglo XII y ciertas denominaciones protestantes.

La herejía toma su nombre del obispo Donato de Casas Negras y afirma la absoluta primacía de la Iglesia frente al Estado y, por consiguiente, su absoluta independencia. No hay que tolerar contactos ni compromisos entre autoridades civiles y eclesiásticas y, si estas últimas los hacen, deben considerarse por los feligreses despojadas de sus funciones dirigentes.

Los antecedentes del movimiento son interesantes por el problema que plantean. Durante la persecución de Domiciano y sus sucesores, muchos cristianos, incluyendo algunos clérigos, no resistieron la tentación de abandonar abiertamente su condición para salvar la vida. Fue una especie de "restricción" de conciencia: se mantuvieron cristianos en su interior, pero exteriormente se sujetaron a las exigencias de las autoridades. Es lógico que, al terminar las persecuciones, los que se habían mantenido fieles con riesgo de su vida, consideraran a los que se habían avenido a esta situación comprometedora como cobardes y, por tanto, no les reconocieran sus prerrogativas religiosas.

El pretexto inmediato se tuvo en 311, cuando se supuso que el recién electo obispo de Cartago había sido consagrado por uno de estos contemporizadores. Muchos cartaginenses se negaron a aceptar al nuevo obispo y buscaron otro: así empezó el movimiento.

Agustín afirmó, en contra de los donatistas, la independencia entre la autoridad espiritual de ministro de Dios y la persona que la reviste: así, no es la persona la que confiere eficacia a los sacramentos, sino Cristo que obra directamente a través de la persona de su ministro, no importando para nada su poca dignidad.

Esta tesis, que acabamos de resumir, constituyó la esencia de las largas argumentaciones con las cuales el obispo intentó convencer a los donatistas a que regresaran al redil. Pero no hubo forma: ellos persistieron en su error. Entonces Agustín, considerándolos no sólo heterodoxos desde el punto de vista religioso, sino también disidentes sociales, en cuanto uncían el concepto de autoridad a los méritos de la persona que la reviste,

pidió ayuda a las autoridades imperiales y se inició así una severa persecución en contra de los donatistas. El resultado fue la dispersión definitiva del movimiento y el restablecimiento de la ortodoxia.

Sin embargo, estos acontecimientos llevaron a Agustín a considerar el problema de la autoridad última de la Iglesia en cuanto a la fe, es decir, a la misma ortodoxia. El obispo de Hipona no reconoció nunca la primacía del obispo de Roma, quien no podía ser infalible, si se toman en cuenta los múltiples errores de Pedro, relatados en los escritos neotestamentarios. Entonces, si la autoridad suprema no puede descansar en una sola persona, debe residir en un concilio general. Pero, aun así, el concilio muchas veces se equivoca y los errores que se cometen son, a veces, corregidos por reuniones posteriores.[33] La consecuencia de estas consideraciones es, entonces, pensar que ni siquiera en la Iglesia se puede hablar de una verdad absoluta. La verdad se alcanza gradualmente como en cualquier otro proceso cognoscitivo. Un concilio no contradice a otro: simplemente corrige los errores en que se incurrió y amplía la visión de la verdad.

Es éste un pensamiento "sano", pero contrario a la ortodoxia oficial. Desgraciadamente, el mismo Agustín no siguió la lógica de su razonamiento y la prueba es precisamente su actitud de intolerancia manifestada en relación a la herejía donatista.

LA HISTORIA

Este aspecto del pensamiento agustiniano es de mucha importancia, porque da inicio a una nueva actividad filosófica, casi desconocida anteriormente.

Sin embargo, conviene observar que Agustín es sobre todo un teólogo de la historia, en cuanto la estudia desde los últimos fundamentos del ser y del conocer y, al someterla a una "reflexión pensadora" (Hegel), lo hace teniendo presente la intervención de Dios en el devenir histórico a través de su providencia.

[33] *De Baptismo*, II 3.

Al estudiar el origen de la sociedad política, lo fundamenta sobre las ideas de orden y justicia, como se infiere de su definición de pueblo: "La masa de seres racionales que se reúne a impulsos de una unidad concorde en la voluntaria prosecución de sus fines".[34]

Este orden es extensivo a toda sociedad humana, la cual tiene dos génesis definidos: la "ciudad de Dios" y la "ciudad terrenal". La primera es la sociedad fundada en el orden, que se deriva de la ley eterna; la otra está basada en el desconocimiento de dicha ley, que engendra el desorden y hace que el hombre se gobierne por el instinto, no por el ideal. La "ciudad terrenal" puede ser cualquier clase de sociedad, incluso la Iglesia, siempre y cuando revista las características antes mencionadas, esto es, se base en el orden puramente terrenal, se aparte de los valores espirituales, para guiarse por los materiales. La desvirtuación reside en considerar a los bienes terrenales como elementos de goce, ya que la felicidad no consiste en ellos, y no tan sólo de uso, como parte de la naturaleza orgánica del hombre.

El sentido de la historia del mundo está, por consiguiente, en las alternas vicisitudes de estas dos ciudades, las cuales luchan incansablemente entre sí. El final de esta lucha es, de todos modos, claro: la ciudad terrenal perecerá y la victoria definitiva será de la ciudad espiritual, es decir, de Dios.

Para Agustín, entonces, la historia está concebida como *magistra vitae*. En efecto, el pasado arroja luz sobre el futuro en cuanto está trazado como un plan divino para ponernos a prueba, y este plan divino incluye todos los instrumentos adecuados para nuestra salvación. La historia se escinde, por tanto, en dos grandes épocas: la que precedió la venida de Jesús, que fue cuando Dios envió a la humanidad ciertos signos por los cuales se empezaban a revelar los secretos o misterios de la salvación; y la que se inició con la venida del Mesías a este mundo, el principal instrumento de esta salvación.

Como lo hemos indicado al principio de este apartado, Agustín proporciona un significado teológico de la historia, en el sentido de que las explicaciones de los hechos están estruc-

[34] *La ciudad de Dios*, XIX 24.

turadas en razones religiosas que se derivan siempre de la concepción que este Padre tiene de Dios.

Así, por ejemplo, se explica el florecer de las herejías como un nuevo recurso del Maligno para perjudicar a la Iglesia de Cristo desde su interior. Asimismo, los justos sufren porque Dios quiere proporcionarles la posibilidad de conquistar la palma del martirio. Y las persecuciones de los emperadores romanos se debieron al hecho de que Dios confiere poder al demonio para que, en ciertas épocas, se manifieste abiertamente su incesante hostilidad hacia la ciudad de Dios. Ahora bien, este poder concedido a las fuerzas demoníacas es "...para que Dios no reciba sacrificio solamente de aquellos que se lo ofrecen voluntariamente, sino también para obtenerlo de aquellos que no se lo ofrecerían si no se desatara una persecución violenta".[35] Agustín piensa que, de tal manera, se incrementa el número de ciudadanos de la ciudad de Dios, alcanzándose así la cantidad requerida.

Es interesante observar que en su teología de la historia, el obispo habla de dos "ciudades", pero, de hecho, menciona tres. La ciudad de Dios es el lugar del ser, de la realidad absoluta, de la divinidad, en una palabra. Es el asiento de todo lo real, lo bueno y lo perfecto. A ella se contrapone otra ciudad; la del Maligno, es decir la de aquellos que se han perdido irrevocablemente para Dios: es la concepción agustiniana del no ser, no en el sentido metafísico de los griegos, sino en un significado estrictamente religioso. Ahora bien, en esta contrastación de ser y no ser, aparece un peculiar concepto de devenir (la posibilidad de ser o de no ser definitiva) y éste es representado por la ciudad terrenal, en donde se verifica lo que podríamos llamar el "drama de la salvación".

Este drama tiene una finalidad bien definida. Quiere alcanzar a toda costa el resultado final de reintegrar, a aquella ciudad de Dios, aquel número de ciudadanos que se habían perdido por la desobediencia de los ángeles. Pero ¿cómo hacerlo, si no todos los hombres, en su vida terrenal, acatan las disposiciones de Dios? Según Agustín, Dios predestina algunas almas a la salvación para que haya una seguridad de tal reintegración: "Dios

[35] *Idem.*, X 21.

omnipotente, el supremo Hacedor de todo y la fuente de toda bondad... no desechó el plan de poblar su ciudad con el número determinado de ciudadanos que su sabiduría había previsto... Porque cada quien debe reconocer que ha sido rescatado del mal, no por sus propios méritos, sino por una bondad gratuita".[36]

Desgraciadamente, estas consideraciones de carácter demográfico revelan una condición que menoscaba grandemente el concepto de justicia divina y el mismo Agustín se comporta de una manera que contradice su tesis. En efecto, por una parte nos dice que debemos entregarnos a las buenas obras (ayunos, plegarias, etcétera), si queremos ser merecedores de la salvación y, por otra, insiste en la predestinación. Por tanto, la teoría es inaceptable desde el punto de vista de la ortodoxia, puesto que, de considerarse como verdadera, echaría a perder toda la acción mediadora de la Iglesia en el drama de la salvación, y hay que añadir que el obispo, contradiciéndose una vez más, acepta también tal acción y la acepta precisamente desde su posición de administrador de la Iglesia.

Finalmente, a pesar de todas estas dificultades, a pesar de que Agustín tiene una respuesta para cada pregunta y aunque éstas son meramente teológicas, es indiscutible que aporta ciertas contribuciones valiosas para el estudio y la interpretación de la historia.

Por lo pronto, el Padre de la Iglesia piensa que nada sucede por azar, que todo tiene una explicación lógica, contrariamente a lo que había pensado Tucídides, refrendado por Aristóteles. Ahora bien, aun cuando, como ya lo hemos dicho, sus "explicaciones" sean un tanto simplistas por el contexto religioso en que se dan, es importante su observación de que nada es completamente irracional y que, si lo pensamos así, esto se debe a nuestra falta de conocimiento. En tanto nos demos cuenta de los propósitos ocultos del plan divino, inmediatamente comprendemos las secuencias de los acontecimientos que se desarrollan. Hay, por consiguiente, una unidad y una dirección en la historia.

Entonces, aun cuando los historiadores modernos hayan

[36] *Idem.*, XIV 26.

abandonado las ideas agustinianas relativas a la providencia divina y su acción constante en el acontecer humano, de todos modos reconocen el valor de su metodología teleológica.

Por otro lado, Agustín, en su concepto de historia, introdujo el universalismo, condición que nunca fue considerada por los historiadores clásicos griegos y romanos. Para ellos, la historia era simplemente la historia de Grecia o de Roma; para Agustín, la historia es historia de la humanidad entera, puesto que habrá siempre nexos importantes entre el acontecer de un pueblo y de otro. Esta unidad en la historia, que necesariamente la universaliza, es una valiosa herencia agustiniana.

Para concluir, debemos afirmar que la contribución de Agustín a la civilización de Occidente es ciertamente importante. Para empezar, su relevante labor teológica constituye los cimientos no sólo del pensamiento católico, sino también de la estructura de la reforma protestante que, de muchas maneras, se acercó a sus puntos de vista. Por tanto, la influencia de su teología comprende todo el contexto de la cristiandad, en sus múltiples manifestaciones.

Entonces, se puede repetir de él lo que se dice en general de todos los filósofos que desarrollaron un pensamiento hegemónico: podemos no estar de acuerdo con él, pero no podemos prescindir de él si queremos verdaderamente comprender nuestro presente.

Por otra parte, su análisis del predicamento humano avisora ya el problema de la enajenación y de la soledad, que tanto afecta nuestra época moderna. El concepto de que "algo no puede ser bueno si nos lastima" tiene todavía una estrujante vigencia y ese sentimiento de culpa que aqueja al ser humano en muchas circunstancias, sobre todo en nuestra época, es ciertamente de corte agustiniano. Por tanto, podemos repetir las palabras de Jones: "Si queremos entendernos a nosotros mismos, debemos, para bien o para mal, intentar comprender a Agustín".[37]

[37] Jones, W.T., *The Medieval Mind*, p. 137.

Jean Pépin se pregunta, con justa razón, si las últimas manifestaciones de la patrística no coincidirían más o menos con el principio de la Edad Media.[38] Piensa, en efecto, que la larga época medieval, caracterizada por las invasiones barbáricas, es importante en cuanto reafirma la transmisión de la cultura clásica griega y latina.

Si se toma en cuenta este punto de vista, el más grande pensador que le sigue a Agustín, es ciertamente Manlio Severino Boecio (*ca.* 480-524), quien fue *magister palatii* en la corte del rey ostrogodo Teodorico, para el cual ocupó altos cargos en la magistratura.

Boecio fue acusado de conspiración, desposeído de sus bienes, encarcelado y, finalmente, decapitado en Pavía.

En cuanto a su obra, nuestro filósofo, quien había estudiado en Roma y Atenas, tenía pensado traducir al latín las obras de Platón y Aristóteles. Sin embargo, los resultados de este propósito fueron muy limitados: poseemos tan sólo la traducción de las *Categorías* y del *Tratado acerca de la interpretación*. Asimismo, tradujo y comentó la *Isagoge* de Porfirio (introducción a las *Categorías* aristotélicas), de la cual ya existía la traducción hecha por Mario Victorino.

La interpretación de la lógica aristotélica está hecha en clave platónica, puesto que Boecio intenta conciliar las doctrinas de los dos grandes sistemas de la filosofía griega. Estos comentarios resultan de gran importancia, puesto que hasta el siglo XIII los medievales aprendieron la lógica en estos trabajos, que constituyeron las bases para los estudios de Pedro Abelardo.

Pero la obra más importante de este filósofo es *El consuelo de la filosofía* (*De consolatione philosophiae*), tratado en cinco libros, que compuso en prisión para robustecer su alma en previsión de la muerte inminente. Este trabajo fue ampliamente conocido en la Edad Media y podría considerarse lo que hoy en día se llama un *best seller*.

Como en la obra de Boecio no aparece el nombre de Jesucris-

[38] Châtelet, François (sous la direction de), *La philosophie médiévale*, p. 106.

to ni una sola vez, se discutió durante largo tiempo si su autor era o no cristiano. Hoy en día se consideran auténticos cuatro pequeños tratados teológicos, que tocan muy de cerca doctrinas acerca de la Trinidad y problemas de la cristología. Con esto, se considera suficientemente probada su adhesión al cristianismo.

El tratado boeciano representa, en síntesis, una teodicea en donde se tratan temas relacionados, sobre todo, con la existencia del mal en el mundo en conexión con la justicia de Dios.

Veamos pues de resumir brevemente el desarrollo de los más importantes de estos temas. En primer lugar, está el concepto de Dios. Para Boecio, Dios es, en primer término, un ser personal que se identifica con el mismo ser: Dios es lo que es, es decir, el ser en sí, la fuente de toda realidad.

Por tanto, si Dios es el ser, es obvio que es también el sumo Bien. Es decir, es el bien que contiene en sí todos los demás bienes y, por consiguiente, no se puede pensar en nada que resulte mejor que él, puesto que este sumo bien es, al mismo tiempo, plenitud y fuente del ser.[39]

El término ser está pues sujeto a una distinción, como sucede en la tradición parmenídea y platónica: Dios es el ser en sí (*ipsum esse*), es lo que es, mientras que todo lo demás "es lo que no es", es decir, debe estar supeditado a él, es un ser analógico. Entonces, el razonamiento relativo a la existencia de Dios, así caracterizada, resulta del hecho de que todo lo imperfecto, esto es, lo limitado, tiene su asiento en la perfección y la infinitud. Ahora bien, como lo imperfecto es una realidad, lo será mucho más lo perfecto, que se identifica con la realidad misma, lo que procede obviamente de una tradición platónica.[40]

Esta concepción de Dios, construida sobre la identificación entre la divinidad y la realidad absoluta y, por tanto, el sumo Bien, sirve de introducción a su explicación del mal en el mundo. El mal es tan sólo apariencia, no hay nada de auténtico en él,

[39] *El consuelo de la filosofía*, III 2: *Omnium summum bonorum cunctaque intra se bona continens*; III 10: *Cum nihil Deo melius excogitari queat, id, quo melius nihil est, bonum esse, quis dubitet?*

[40] *Op. cit.*, III 10. Para Platón (República, 509 y ss.) lo absoluto no es un ser, en el sentido en que lo son los "supuestos", sino que, de cierta manera, va más allá del ser, que será más tarde el punto de partida para la teología de Plotino.

se deriva de una falta de óptica adecuada para valorizar lo que existe dentro del universo y lo que acontece en él: "...no hay nada que se haga por amor del mal, ni siquiera lo que los malos hacen".[41]

Entonces, en resumidas cuentas: si Dios es esencialmente bueno, el hombre puede serlo. Y de esa posibilidad suya se desprende la responsabilidad que tiene en relación con su propio proceder, puesto que goza de libertad de elección. Esta libertad, como ya lo había dicho Agustín, apunta al bien, que es asequible sólo con la ayuda de Dios: "No es inútil poner en Dios vuestras esperanzas y elevar a él la plegaria que, si es adecuada, no puede ser ineficaz... No se puede disimular que es grande la necesidad de ser honrados que os es impuesta: ya que vuestra acción se desarrolla ante los ojos de un juez que todo lo ve".[42]

Uno de los más importantes discípulos de Boecio fue ciertamente Casiodoro (477-570), erudito más que filósofo, cuya obra principal es una especie de enciclopedia titulada *Instituciones de las letras divinas y seglares*. Contiene una introducción a la teología y a la exégesis bíblica, amén de un resumen de las siete artes liberales divididas en artes sermocinales que forman el *trivium* (gramática, retórica y dialéctica), y artes reales que forman el *quadrivium* (aritmética, geometría, astronomía y música).

También escribe una obra de este tipo el arzobispo Isidoro de Sevilla (muerto en 636) bajo el título de *Etimologías*, en la cual transmite toda la sabiduría de la época clásica y de la patrística. Esta obra quiere afirmar primordialmente una idea que ya habían cultivado los antiguos y que Demócrito había querido derribar: los nombres no son convencionales, puesto que expresan la naturaleza de las cosas. Así, por ejemplo, la esencia del hombre se infiere cuando nos percatamos de que su nombre procede de la tierra (*homo ex humo*).

Lo que Isidoro quiere demostrar es que la ciencia de las etimologías, si se maneja en forma adecuada, puede conducirnos a un conocimiento certero acerca de las cosas. Sus etimologías, como podemos observar del ejemplo, son un poco jaladas de los

[41] *Idem.*, IV 6.
[42] *Idem.*, V 6.

pelos, pero aun así tuvieron mucha difusión y aceptación en la Edad Media, y se transmitieron de generación en generación.

El obispo español escribe también un *Libro de sentencias* sacadas, la mayor parte de ellas, de los escritos de Agustín y Gregorio Magno.

Gran autoridad adquirieron en la Edad Media una serie de escritos falsamente atribuidos a Dionisio Areopagita, mencionado en los *Hechos de los apóstoles* en relación con el famoso discurso de Pablo en el Areópago de Atenas, al que aludimos anteriormente.

El autor de estos escritos se menciona como el Pseudo-Dionisio, pero, en realidad, ellos derivan de Proclo. Son los siguientes: *De la jerarquía celestial* (*Perí tes ouranías hierarchías*), *De la jerarquía eclesiástica* (*Perí tes ekklesiastikés hierarchías*), *De las denominaciones divinas* (*Perí theion honomáton*), *De la teología mística* (*Perí mystikés theologías*).

En estos trabajos el Pseudo-Dionisio esboza los dos caminos que tenemos para alcanzar a Dios. El primero consiste en una teología positiva (*kataphatiké theología*) mediante la cual podemos construir enunciados positivos acerca de Dios, aunque a través de ellos, nos damos cuenta de que todo esfuerzo para afirmar algo acerca de Dios resulta inadecuado, puesto que él es el "super-ser". Por tanto, necesitamos de una teología negativa (*apophatiké theología*), que elimine, en los enunciados acerca de Dios, todo lo antropomórfico.

Ahora bien, existe un tercer camino que es el de la teología mística, por medio de la cual conocemos a Dios en el éxtasis, es decir, en una forma de contacto que rebasa todo instrumento epistemológico, como ya lo había dicho Platón:[43] "No habrá, por tanto, quien le nombre, le exprese, le conjeture o le conozca, ni habrá tampoco ningún ser que tenga de él sensación".

Conviene también recordar, en esta breve reseña de las postrimerías de la patrística, a Beda el Venerable (673-735), que imprime un gran impulso al estudio de la naturaleza y ejercerá gran influencia sobre la obra de Alcuino, durante el así llamado "renacimiento carolingio", y a Juan Damasceno.

[43] Parménides, 142a. *Cfr.* Plotino, Enéada V, III 14.

Este último, que tradicionalmente cierra la patrística griega, es autor de una extensa obra, *Fuente del conocimiento* (*Pegé gnóseos*): que Burgundio de Pisa tradujo al latín en el siglo XII con el título *De fide ortodoxa.* Este trabajo revela básicamente las influencias que la patrística manifiesta en su trayectoria, incluyendo las menores de Aristóteles. Sin embargo, a partir de este momento, la filosofía del estagirita dominará en un primer plano toda la escena del pensamiento que se desarrollará en el periodo conocido como "alta escolástica".

Capítulo III

Los comienzos de la filosofía escolástica

La organización de la Iglesia

Como ya lo hemos visto, sobre todo al hablar de la tesis agustiniana acerca del asiento de la autoridad en la Iglesia, esta institución fue, en sus comienzos, una organización eminentemente episcopal, es decir, fundamentada en la primacía de los obispos. Además, la intervención política no era muy relevante y, a este respecto, consignamos solamente dos hechos: cuando Agustín solicitó la ayuda del Estado en su lucha contra la herejía donatista y cuando el obispo Ambrosio excomulgó al emperador Teodosio, al desacatar éste las disposiciones que se le habían dado.

Pero en el siglo siguiente empezó a desarrollarse una doble postura por parte del obispo de Roma: en primer lugar, exige una primacía sobre todos los demás obispos, no sólo moral (*primus inter pares*), sino efectiva; y, en segundo lugar, pretende también una autoridad absoluta en el ejercicio temporal del poder.

El pasaje neotestamentario que parece confirmar la voluntad de Jesús, de conferir a Pedro la primacía en la Iglesia, es el siguiente: "Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia".[1] Éste es el fundamento, repetido muchas veces por los obispos de Roma para resaltar la importancia de su sede, y que, en el transcurso de los años, se constituyó en una exigencia de supremacía.

En tiempos de la administración imperial pagana, la Iglesia podía mantener una separación de poderes, cada uno de los cua-

[1] Mateo, XVI 18.

les tenía una jurisdicción suprema en su propia esfera. Así lo expresaba el papa Gelasio I: "Cristo separó el poder de los reyes del de los sacerdotes, de acuerdo con las diferentes funciones y dignidad que corresponden a ambos... Los emperadores cristianos necesitan de los sacerdotes en función de su salvación eterna y éstos, por su parte, necesitan de la ayuda imperial en relación con la dirección de los asuntos temporales".[2] Pero, aun cuando Gelasio hable de la satisfacción de una necesidad recíproca, tiene una plena conciencia de la superioridad del poder espiritual. En efecto, al dirigirse al emperador, le dice: "Tú sabes que, a pesar de estar colocado por encima de todos los hombres, inclinas la cabeza en reverente sumisión a aquellos que tienen a su cargo los asuntos religiosos. Tú los miras en relación con tu propia salvación".

Entonces, es natural que, en una sociedad en la cual la salvación del alma tiene la máxima importancia, la autoridad de aquel que "ata y desata" en la tierra y "tiene las llaves del reino de los cielos", debe ser ciertamente suprema.

En el transcurso de esta historia, tendremos la oportunidad de observar con más detenimiento la culminación de este proceso, que resultará en la concretización del poder más alto y absoluto que se haya dado en nuestra civilización.

Francisco de Asís

En la introducción general tuvimos oportunidad de mencionar el nacimiento del monaquismo en Occidente por obra de Benedicto de Nurcia y también el surgimiento de las órdenes mendicantes. En este apartado queremos reseñar la obra de quien aparece como máxima figura en este ambiente de renovación religiosa y anhelos místicos, y que contrasta con la escalada del poder por parte de la institución oficial.

Francesco d'Assisi (Francisco de Asís, 1182-1226) fue hijo del rico comerciante Pietro di Bernardone y llevó por largo tiempo la vida despreocupada y alegre de los jóvenes de su tiempo.

[2] Citado por Jones, *The Medieval Mind*, p. 143.

Amonestado por una visión, en la cual creyó verse llamado a convertirse en el pilar sostenedor de la tambaleante Iglesia de Cristo, abandonó las atractivas perspectivas de joven mundano para convertirse en el *poverello* (pobrecito) de Asís. Conciente de su propia misión, funda la orden de los "frailes menores", cuyas reglas fueron aprobadas por el papa Honorio III.

El cristianismo predicado y vivido por el santo de Asís está tácitamente estructurado sobre aquellos principios que lo originaron: la pobreza y el amor. La pobreza, no es una fría austeridad, como la que predicaron los cínicos en la antigüedad, sino un entusiasta y ardoroso desprendimiento de aquellos falsos valores que hunden en una mezquina tragicidad la vida de los mortales. El amor, cuyo objeto no puede ser más que Dios, porque en cuanto hallemos la suprema perfección, no podríamos amar otra cosa. Pero en él amaremos también a las creaturas, no por lo que ellas valen en sí, es decir, no porque nos sintamos atraídos por ellas, sino en cuanto son un reflejo de Dios.

Estos conceptos de la vida y de la muerte hacen que todos los elementos naturales y todos los seres vivientes se hermanen entre sí y se unan en un esplendoroso, ardiente y, a la vez, humilde, himno de glorificación a Dios, porque bajo su amorosa protección, la vida, la existencia en sí, no puede más que rebosar alegría y seguridad. La fe en esta fraternidad universal transforma a Francisco en poeta: "Alabado seas, mi Señor, con todas tus creaturas..." Es éste el principio de una de las más originales composiciones líricas de la literatura universal, que contiene uno de los más sublimes y utópicos mensajes a la humanidad: el del amor, sin reservas, sin condiciones: absoluto y eterno. La tradición ha titulado este himno *Cantico delle creature* (*Canticum fratris solis*, "Cántico del hermano sol", en la versión latina).

La *laude*, que empieza con una identificación entre Dios y la vida, multivariada en sus obras, termina definiendo el verdadero significado de la muerte en el sentido cristiano. Sentado al aire libre, sobre la hierba, en la sombra verde de los olivos, a la vez desgarrados y serenos como él, el santo pensó un instante y luego entonó improvisando:

Altísimo, omnipotente, buen Señor,
tuya es la alabanza, la gloria y el honor
y toda bendición:
a ti sólo, Altísimo, convienen
y ningún hombre es digno de recordarte.

Alabado seas, mi Señor, con todas tus creaturas,
especialmente por el señor hermano sol,
el cual nos ilumina y da calor;

Y él es bello y radiante
con gran esplendor:
y de ti, Altísimo, es la significación.

Alabado seas, mi Señor, por la hermana luna
y las estrellas;
tú las formaste en el cielo
claras, preciosas y bellas.

Alabado seas, mi Señor, por el hermano viento
y por el aire y las nubes, el sereno y todo tiempo,
por el cual a tus creaturas das sustento.

Alabado seas, mi Señor, por la hermana agua,
la cual es muy útil y humilde
y preciosa y casta.

Alabado seas, mi Señor, por el hermano fuego,
con el cual iluminas la noche;
él es bello y alegre, robusto y fuerte.

Alabado seas, mi Señor, por la señora
nuestra madre tierra
la cual nos sustenta y gobierna y produce frutos diversos
con alegres flores y hierbas.

Altissimu, onnipotente, bon Signore,/ tue so' le laudi, la gloria, l'honore/ et omne benedictione:/ Ad te, solo, Altissimo, se konfano/ et nullu homo ene digno/ te mentovare./ Laudato si', mi' Signore, cum tucte le tue creature,/ specialmente messer lo frate sole,/ lo quale iorna et allumini noi per loi;/ Et ellu è bellu e radiante/ cum grande splendore:/ de te, Altissimo, porta significatione./ Laudato si', mi' Signore, per sora luna e le stelle;/ in celu l'ái formate/ clarite et pretiose et belle./ Laudato si', mi' Signore, per frate vento/ et per aere et nubilo et sereno et omne tempo,/ per lo quale a le tue creature dai sustentamento./ Laudato si', mi' Signore, per sora acqua,/ la quale è multo humile et utile/ et

pretiosa et casta./ Laudato si', mi' Signore, per frate focu,/ per lo quale enallumini la nocte;/ et ello è bello et iocundo et robustoso et forte./ Laudato si', mi' Signore, per sora nostra matre terra/ la quale ne sustenta et goberna et produce diversi fructi,/ con coloriti fiori et herba.

La *laude* salió de ímpetu, porque había sido madurada durante años en el pensamiento de Francisco. Fray Pacífico, el trovador, la escribió y enseñó a sus compañeros para que la cantasen después de los sermones, pidiendo como recompensa no dinero, sino promesa de verdadera penitencia.

Otras estrofas las añadió Francisco en ocasión de la disputa entre Guido, obispo de Asís, y el alcalde de la ciudad, Berlingerio di Jacopo, y con ellas logró que los representantes de los dos poderes se reconciliasen:

Alabado seas, mi Señor,
por los que perdonan por tu amor
y soportan enfermedad y tribulación.
Bienaventurados los que soportarán en paz
que por ti, Altísimo,
serán coronados.

Laudato si', mi' Signore,/ per quelli ke perdonano per lo tuo amore, et sostengono infermitate et tribulatione./ Beati quelli ke 'l sosterranno in pace,/ ke da te, Altissimo,/ sirano incoronati.

Cuando el médico de Francisco, Bongiovanni (que el santo llamaba Benivegnate), con una exactitud casi increíble para la época, le predijo la inminencia de su muerte, el poeta mandó llamar a fray Angelo y a fray Leone para que juntos cantasen la *laude*. Al llegar al último verso, Francisco siguió cantando:

Alabado seas, mi Señor,
por la hermana nuestra muerte corporal
de la cual ningún hombre viviente puede escapar.
Ay de aquellos que mueren en pecado mortal.

Bienaventurados aquellos que se encuentran
en tu santísima voluntad
que la muerte propicia no les hará daño.
Alabad y bendecid a mi Señor,
y agradecedle y servidle con gran humildad.

Laudato si', mi' Signore,/ per sora nostra morte corporale/ della quale nullo omo vivente po' skampare./ Guai acquelli che morrano nelli peccati mortali./ Beati quelli ke troverá ne le tue santissime voluntadi/ ke la morte secunda nol fará male./ Laudate et benedicete mi' Signore,/ et rengratiate et serviteli cum grande humilitate.

Con estos últimos versos se puede decir que la *laude* está verdaderamente terminada. En efecto, las tres primeras tercetas tan sólo cantan la belleza de la naturaleza en la cual el ingenuo poeta no ve ni el dolor ni la muerte. En el décimo verso, añadido por la reconciliación entre el obispo y el alcalde, sube a la contemplación de la máxima belleza moral: el perdón, por amor de Dios, la resignación a la enfermedad, a la desventura. En el último se enfrenta, como ya lo hemos dicho, con el enigma más oscuro, con el inevitable destino del hombre: la muerte, simbolizada con el nombre de "hermana" que, entre todos los atributos femeninos, es el más suave y el más casto.

El anecdotario de la vida de este "juglar del Señor" (*joculatores Domini*, solía llamar a sus frailes) está contenido en una preciosa obrita llamada *Las florecillas de san Francisco* (*I fioretti di san Francesco*), una obra que todavía hoy en día enternece a los "limpios y puros de corazón", así como lo fue este hombre, quien uniendo en una sola sinfonía arte y vida, acarició la realización del esplendoroso sueño del amor.

Los *joculatores Domini* continuaron la obra de Francisco de Asís, no sólo en el aspecto religioso, sino también en el social y en la producción artística. Las manifestaciones religiosas, en forma de salmodiantes procesiones, tomaron forma a raíz de las predicaciones de Raniero Fasani (1258) y se convirtieron en fraternidades que mantuvieron por largo tiempo las tradiciones de la poesía religiosa.

El renacimiento carolingio

Con esta denominación se designa el periodo político que corresponde al emperador Carlomagno, quien no sólo inicia las vicisitudes del Sacro Romano Imperio, sino que también hace surgir una nueva vida cultural con la fundación de escuelas y la

organización de nuevos métodos de enseñanza. De esta manera se inician, prácticamente a finales del siglo VIII, las actividades de la filosofía escolástica, cuyas características y método describimos brevemente en la introducción general.

Dentro de esta renovación cultural, emprendida por el monarca franco, destaca la figura de Alcuino (730-806), a quien Carlomagno confió la tarea de la organización escolar a partir del año de 793.

Este sabio inglés había pertenecido como alumno y maestro a la escuela de York, en donde estaba todavía vigente el pensamiento y la obra de Beda el Venerable, quien había sido un valioso representante de la doble tradición cristiana y latina en tierras anglosajonas. Alcuino es autor de una famosa obra *Sobre la razón del alma a la virgen Eulalia* (*De animae ratione ad Eulaliam virginem*), que constituye el primer tratado de psicología medieval. Pero, como ya lo hemos dicho, lo esencial del religioso yorkino fue la sistematización de la enseñanza.

El objetivo de esta sistematización fue el de restaurar el templo de la sabiduría del que se habla en el Viejo Testamento.[3] Según él, este templo se construye sobre siete columnas que resultan ser el *trivium* y el *quadrivium* tratados por Casiodoro.

De esta consideración se desprende, entonces, que la filosofía constituye un saber enciclopédico que responde a la definición de "ciencia de las cosas humanas y divinas".

Entre los discípulos de Alcuino merece una especial mención Rabano Mauro (muerto en 856) por su obra desarrollada en Alemania. Más que filósofos, los continuadores del religioso yorkino fueron teólogos. Ellos se interesaron, sobre todo, de los problemas relativos a la eucaristía y a la predestinación, como lo hicieron de una manera relevante Pascasio Radberto y Ratramno de Corbie.

[3] Proverbios, IX 1.

John Scotus Erigena
Juan Escoto Eriúgena

Como lo indica su propio nombre, el Eriúgena nació en Irlanda (*ca.* 810-*ca.* 877) y estudió griego en el monasterio, en una época en que conocer este idioma clásico era casi una hazaña.

Llegado a Francia en 847, enseñó en París, en la escuela palatina que había fundado Carlomagno, y muy pronto se involucró en las disputas teológicas sobre la eucaristía y la predestinación, a las que hemos aludido antes. Para evitar la tesis de la predestinación, cuyos peligros hemos recordado al hablar de Agustín, cae en el exceso opuesto, adoptando una forma de pelagianismo. Por ello, es condenado en 855 y se decreta la quema de sus escritos sobre la eucaristía, precisamente por negar la presencia real de Cristo en las especies consagradas, y sostener que el sacramento tiene sólo un valor simbólico de conmemoración.

Las obras principales del irlandés son *La predestinación divina* (*De divina praedestinatione*) y *La división de la naturaleza* (*De divisione naturae*), que es considerada su obra maestra. En ellas se aprecia perfectamente la característica del primer periodo de la escolástica, es decir, el acuerdo entre la fe y el saber, que constituyen el presupuesto de la investigación filosófico-teológica. En otras palabras, para el Eriúgena no hay contraposición entre filosofía y religión, puesto que ambas emanan de la sabiduría divina.

La metafísica del maestro irlandés se fundamenta sobre el concepto expuesto ya por Plotino y Agustín, de que Dios es el último sillar de la realidad, es decir, la primera naturaleza. Ésta se manifiesta en cuatro etapas diferentes: "La naturaleza creadora e increada, la naturaleza creada y creadora, la naturaleza que es creada y no crea, y la naturaleza que no es ni creada ni creadora".[4] La primera naturaleza, ya se ha dicho, es Dios, el cual es cima de todas las perfecciones y, en virtud de ello, inefable. La

[4] *De divisione naturae*, I 3: *Videtur mihi divisio naturae per quattuor differentiae quattuor species recipere: quarum prima est in eam quae creat et non creatur, secunda in eam quae creatur et creat, tertia in eam quae creatur et non creat, quarta quae nec creat nec creatur.*

segunda naturaleza es, teológicamente hablando, el Verbo y, filosóficamente, el conjunto de las ideas creadoras. La tercera naturaleza es el Espíritu Santo con su acción distributiva y multiplicadora, que corresponde al mundo sensible. En la cuarta naturaleza se vuelve a Dios, puesto que "la causa universal atrae a sí todas las cosas nacidas de ellas sin moverse para nada y por la sola eficacia de su belleza".[5]

Interesante es observar que la naturaleza del hombre exige una doble consideración: por un lado es dualista (cuerpo y alma; ésta, la última esencia de su personalidad); por otro, su alma es parte del conjunto de almas que procede directamente de la divinidad y, consecuentemente, la naturaleza del alma es casi divina. Este pensamiento es antitético con respecto del pesimismo de los autores cristianos, que hacen demasiado hincapié en la condición pecaminosa del ser humano.

En cuanto al conocimiento de Dios, el Eriúgena echa mano de los dos caminos, ya mencionados por otros, el afirmativo y el negativo. Aquí se hacen, al respecto, consideraciones más precisas. El camino de la afirmación nos conduce a aplicar a Dios las cualidades humanas positivas que conocemos. En este caso, podemos aseverar, por ejemplo, que Dios es bueno, pero esta aseveración no es totalmente falsa ni totalmente verdadera y debe ser compensada por su equivalente negativo: Dios no es bueno, el cual tampoco es totalmente verdadero o totalmente falso. Decir de Dios que no es bueno, no significa decir que es malo, sino que es "más que bueno". Así que la pareja de aseveraciones: Dios es bueno-Dios no es bueno, afirma que Dios es superbueno.

Por tanto, expresa el Eriúgena: "A Dios se le llama esencia, pero más propiamente, no es esencia, a la que nada se opone; por consiguiente es. . . una superesencia. De la misma manera, se le llama bondad, pero más propiamente no es bondad, porque el mal se opone a la bondad: por tanto es, más que bueno, superbueno".[6] Pero, para obviar la dificultad de que tal "superesencia" pudiera convertirse de hecho en una mera no-

[5] *Op. cit.*, I 75.
[6] *Idem.*, I 14.

esencia, añade: "...la esencia divina no es esencia, porque es más que esencia... sin embargo, con razón se le llama esencia en cuanto Dios es el creador de todas las esencias".[7]

El Eriúgena discute también el problema de la creación y, por consiguiente, las relaciones entre el mundo y Dios: una discusión que, en sus razonamientos, roza doctrinas panteístas, puesto que a nuestro filósofo le parecen contradictorias las tesis de la trascendencia del creador y de la dependencia de la creatura, sobre las cuales insistía mucho la ortodoxia.

El irlandés sigue una línea de pensamiento platónica al afirmar que la situación cognoscitiva de un objeto refleja siempre su situación metafísica. En efecto, si algún objeto es metafísicamente independiente, podremos conocerlo enteramente sin referirnos a ningún otro objeto. Pero si no lo es, para su conocimiento deberemos referirnos al objeto del cual depende. Ahora bien: si la creatura no puede conocerse enteramente sin conocer a Dios, del cual procede, tampoco podremos conocer enteramente a Dios sin conocer la creatura, en cuanto ésta es una procedencia de Dios. Por tanto, no podemos tener, al mismo tiempo, la dependencia de la creatura y la trascendencia de Dios, porque la presencia de ambas excluiría esta relación cognoscitiva.

Para explicar un poco más este tipo de dependencia, que excluye la trascendencia, el Eriúgena se sirve del concepto de *teofanía* para indicar que el mundo es una "manifestación de Dios", en el sentido de que el universo creado es la manera en que Dios se revela a nosotros: "No se dice solamente de Dios que es esencia divina, sino también la manera por medio de la cual se manifiesta a la creatura racional".[8]

Entonces, esta manifestación de Dios hace que las categorías y las divisiones que empleamos para nuestra interpretación del mundo sean, en buena parte, reales, puesto que nosotros mismos hacemos parte de esta manifestación. La unidad superesencial, constituida por Dios, se manifiesta pues en sustancias distintas, que se ordenan en diferentes relaciones lógicas y espacio-temporales. Por supuesto, estas interpretaciones, basadas en

[7] *Idem.*, I 15.
[8] *Idem.*, I 7.

nuestras categorías, describen de una manera bastante adecuada la voluntad de Dios, pero el porqué de la voluntad divina es algo que rebasa las posibilidades de la esencia del intelecto humano. La descripción de la unidad superesencial de Dios se puede hacer tan sólo desde nuestra perspectiva, es decir, de acuerdo con los conceptos humanos de volición, elección y decisión.

Esto significa que la filosofía tiene por instrumento la dialéctica al estilo platónico, es decir, con sus dos caminos inversos y complementarios: uno que parte de la unidad (de Dios, en este caso) a la multiplicidad de las divisiones que empleamos para describir la divinidad; y el otro, que de esta multiplicidad regresa a la unidad, precisamente a través de la división de la naturaleza, que hemos explicado anteriormente.

En consecuencia, el conocimiento tiene aquí la característica de ser iluminación, porque todo lo que existe es un reflejo de la naturaleza divina dentro de una determinada óptica. Por tanto, al conocer el ambiente que nos rodea, conocemos a Dios, así como él se ha manifestado, no ciertamente en su unidad superesencial que, como ya lo hemos dicho, rebasa nuestras capacidades cognoscitivas. El conocimiento es, pues, una dádiva de Dios, mediante la cual él ilumina nuestras mentes.

La figura del Eriúgena aparece entonces en un contexto de aislamiento, debido a la altura de su ingenio y a la profundidad de su pensamiento. No tuvo ningún discípulo que pueda siquiera comparársele, aun cuando su influencia se percibe claramente, especialmente en la escuela monástica de Auxerre.

La controversia acerca de los universales

El problema acerca de los universales, que adquiere, como lo veremos en seguida, una dimensión muy importante en la filosofía de la Edad Media, se fundamenta en las consideraciones de Porfirio:[9] "Con respecto de los géneros y de las especies no diré aquí si ellos subsisten o se hallan tan sólo en el intelecto

[9] Filósofo neoplatónico.

ni, en caso de que subsistan, si son corpóreos o incorpóreos, si separados de las cosas sensibles o situados en ellas para expresar sus caracteres uniformes. En efecto, los problemas de esta índole constituyen un asunto muy complicado y exigen mucho cuidado en la investigación".[10]

Desde tiempo, la ortodoxia eclesiástica se había dado cuenta de que los argumentos racionales constituían un arma poderosa en contra tanto de los herejes como de los gentiles. Pero este reconocimiento implicaba una serie de dificultades, puesto que, en primer lugar, había que circunscribir el dominio de la razón y, posteriormente, establecer qué tanto las verdades cristianas eran susceptibles de ser presentadas racionalmente.

Entonces, para definir el tipo de relación que podía establecerse entre la fe y la razón y para determinar, por consiguiente, el dominio de la razón, es decir, cuál es el objeto fundamental sobre el que ejerce su actividad, se pensó que éste podía ser el universal, ya objeto de una extensa tradición clásica, especialmente en las obras de Platón y de Aristóteles. Es por esto que los nuevos intelectuales dejan a un lado sus pretensiones metafísicas para convertirse en estudiosos de la lógica.

En la Edad Media, la situación de este problema puede resumirse de la manera siguiente. Aparte de la revelación, los filósofos de esta época piensan que el hombre tiene a su alcance los otros instrumentos cognoscitivos: la experiencia y la razón. La experiencia se obtiene mediante la percepción que nos provee el conocimiento de los particulares, es decir, de los diferentes objetos individuales en el mundo espacio-temporal. La razón, por su parte, nos proporciona el conocimiento de las verdades universales, como lo son, por ejemplo, los axiomas matemáticos. Para ellos, la experiencia tenía poca importancia, ya que como lo había dicho Agustín, constituye una segunda "provincia del saber". Pero la razón puede constituirse en una fuente de verdades y éstas, al no poder servirse de la autoridad de la revelación, deben poder encontrar su criterio en la razón misma.

Entonces, se puede inferir que el objeto de la razón son los

[10] Introducción a las *Categorías* de Aristóteles.

universales, y éstos deben interpretarse de acuerdo con las proposiciones que se desprenden del texto de Porfirio anteriormente mencionado. Así que, en la Edad Media, existen tres interpretaciones respecto de aquéllos: el realismo, el nominalismo y el conceptualismo. Veamos de desglosar brevemente las tres posturas.

La primera alternativa que ofrece Porfirio es el realismo, es decir, la afirmación de que los universales son entidades reales, separadas de los particulares que los sentidos nos ofrecen al conocimiento y que subsisten incorpóreamente. Los realistas medievales no comparten estrictamente las ideas tradicionales de Platón y Aristóteles, sino que intentan interpretar la realidad de los universales en clave cristiana, para poder considerar más racionalmente ciertas verdades teológicas.

Para ellos, los particulares son menos reales que los universales, porque nada nuevo dicen acerca de la especie, sino que están como contenidos y agotados en ella. Así que su realidad consiste en la participación de esos arquetipos. Con ello se pone de manifiesto la cuasirrealidad del mundo terrenal en comparación con la realidad absoluta del mundo de Dios. Esta doctrina, además, hace menos difícil la comprensión de ciertos dogmas, imposibles de entender si no se aceptara la interpretación realista.

Por ejemplo: el pecado original. Si cada individuo es una realidad separada, sería muy difícil explicar por qué debe cargar con la culpa de Adán. Pero si el universal "hombre" es real, entonces todo lo que le acontece al universal afecta también a los particulares que se contienen en él. Así lo sostuvieron Odón de Tournai (1092) y posiblemente Gerberto de Aurillac, que fue papa con el nombre de Silvestre II y murió en 1003. Sin embargo, el más conocido representante de este realismo fue Guillaume de Champeaux. Para él, la esencia universal de la especie constituye toda la sustancia del individuo, cuyo ser es simplemente una modificación de la sustancia común.

La segunda alternativa que ofrece el texto porfiriano es que el universal es simplemente un nombre. Según este punto de vista, nada puede existir fuera de lo particular. Por tanto, repetimos, los universales son simplemente nombres (*voces, nomina*), de ninguna manera cosas reales (*res*).

El más importante representante de esta tendencia es Roscelino de Compiègne (*ca.* 1050-*ca.* 1120), quien considera a los universales como "emisiones de voz" (*flatus vocis*), una expresión que manifiesta abiertamente su intención de contraponer los nombres a las cosas.

Si la versión realista de los universales constituía un arma racional para el mejor entendimiento de ciertas verdades cristianas, como la del pecado original, la interpretación nominalista, al contrario, hace imposible la aceptación de algunos dogmas, por ejemplo el de la Trinidad. En efecto, si solamente los individuos son reales, entonces, en este caso, o hay un solo dios, o hay tres dioses. Es por esta razón que Roscelino fue condenado por el Concilio de Soissons en 1093 y obligado a repudiar sus enseñanzas.

La tercera alternativa que trabajaron los filósofos medievales constituye una especie de compromiso entre las dos anteriores y se conoce como "conceptualismo", por considerarse que el universal no es ni una forma platónica, ni un mero nombre, sino un concepto estructurado por la mente.

Ahora bien, si el universal es un concepto, no existiría sin la actividad de la mente humana: en este aspecto tenían razón los nominalistas. Sin embargo, si se considera la acción colectiva de los intelectos humanos, el universal es una entidad real con una referencia objetiva y, en este caso, tenían razón los realistas.

Pedro Abelardo

La primera fórmula del conceptualismo pertenece a Pedro Abelardo, quien nació en Nantes, en 1079, y llevó una vida azarosa que, en múltiples circunstancias, revela la rígida intransigencia religiosa de la época.

Destinado, en un primer tiempo, por su familia, a la carrera de las armas, se convirtió muy pronto en un estudiante errante que buscaba estudiar "el arte de la disputa en donde quiera que se encontrara". Como ésta florecía en París, bajo la dirección de Guillermo de Champeaux, ahí se trasladó Abelardo. Al no comulgar con las ideas del maestro, intentó, sin éxito, convencerlo

a cambiar de opinión. Entonces fundó una escuela rival a la cual atrajo muchos de los discípulos de Guillermo, por lo cual éste se convirtió en uno de sus más grandes enemigos.

En París, Abelardo conoció a Eloísa, la sobrina de un canónigo de Notre Dame y se enamoraron profundamente. Cuando el clérigo se percató de tales relaciones, buscó legitimar la situación mediante el matrimonio. Abelardo accedió, pero Eloísa quería mantener las nupcias en secreto, para no perjudicar la carrera del filósofo. El canónigo, en venganza, hizo castrar a Abelardo por una banda de rufianes. Eloísa se refugió en un convento y el mismo Abelardo se retiró de la enseñanza, refugiándose, a su vez, en el monasterio de St. Denis.

Acusado de herejía en múltiples circunstancias, fue condenado en 1142 y muere ese mismo año. Entre sus obras principales pueden mencionarse *La dialéctica* (*Sic et non*), el *Diálogo entre un judío, un filósofo y un cristiano* (*Dialogus inter judaeum, philosophum et christianum*) y *Ética o conócete a ti mismo* (*Ethica seu scito te ipsum*).

El método de Abelardo consiste en intentar una separación entre lo que se debe creer por fe y lo que se puede investigar a través de una más amplia libertad de juicio. Esta forma de pensar le acarreó serios problemas con las autoridades eclesiásticas y él mismo lo reconoce.[11] Su solución acerca de los universales, llamada posteriormente "intencionalidad", tendrá gran influencia sobre la lógica medieval en general.

Original es también su solución al problema de las relaciones entre filosofía y teología. Para él, las dos actividades se aúnan en una característica común, que es la investigación, y existe un acuerdo sustancial entre la doctrina cristiana y la filosofía griega pagana, puesto que ambas se dirigen a la misma meta, que es la verdad.

En cuanto al problema de los universales, Abelardo inicia su discusión con una dura crítica al realismo de Champeaux. Dice: si la esencia específica del universal contiene en sí cuanto pertenece al individuo, no habrá propiamente hombres distintos, sino un solo hombre, "el hombre", o más propiamente todavía, las diez categorías aristotélicas y desaparecerían así las

[11] "*Odiosum me mundo reddidit logica* (La lógica hizo que fuera odioso a la gente)".

diferencias que, sin embargo, percibimos. Además, si esto fuera cierto, habría que violar el principio de no contradicción al afirmar que la misma esencia es portadora de *propiedades contradictorias* entre sí como la racionalidad y la irracionalidad:

> En efecto, si lo que es mismo esencialmente, aunque ocupado por formas diferentes, existe en las cosas individuales, es necesario que una cosa, afectada por cierta forma, sea otra cosa afectada por otra forma, así que el animal formado por la racionalidad es el animal formado por la irracionalidad, derivándose que el animal racional es el irracional. De esta manera, se colocarían propiedades contrarias en la misma cosa al mismo tiempo.[12]

Guillermo de Champeaux se vio obligado a modificar sus enseñanzas abrumado por el peso de estos argumentos, pero aún así siguió la crítica de Abelardo. El maestro, en efecto, decía ahora que la individualidad quedaba fuera de la esencia específica y que, si se podía predicar algo común, era porque las cosas poseen ciertas semejanzas y, en este sentido, no se distinguen. Y el discípulo argüía: si la individualidad es algo propio, las cosas individuales no podrán tener ninguna semejanza entre sí.

Considera entonces Abelardo que el problema de los universales no está resuelto y se dispone, por tanto, a dar su propia opinión. Para ello empieza con una consideración acerca de los términos: "El término universal es el que se ha acuñado para predicar de muchos, como el sustantivo hombre. Un término particular es el que se emplea para predicar de uno solo, como Pedro, que es el nombre de un individuo".[13] Por tanto, no hay dificultad acerca del término particular, porque el término Pedro se refiere a la cosa individual que se denomina con dicho nombre. La dificultad se refiere a los términos universales porque ahí no hay correspondencia entre el término hombre y algo distinto a lo cual pueda referirse. Esta dificultad había, precisamente, producido la solución de los nominalistas.

Pero Abelardo piensa que si bien es verdad que los términos universales no "significan cosas individuales" y que todo lo que

[12] Citado por Jones, *The Medieval Mind*, p. 193.
[13] *Ibídem*.

existe es individual, no se puede inferir por esto que los universales carezcan de significado.

La afirmación no es contradictoria, si se toma en cuenta que la mente humana es capaz de realizar abstracciones. En efecto, la mente no sólo puede tener ideas acerca de los individuos (digamos, por ejemplo, Pedro y Juan) sino inferir de tales ideas aspectos comunes, que pueden constituir precisamente la base para los universales. Así que, por medio de este proceso, puedo concebir la idea de "hombre", más allá de las ideas particulares que tuve de Pedro y Juan.

Ambas ideas son fruto de la percepción, aunque de manera diversa. En el caso de los particulares, la percepción es directa. En el caso de los universales, puedo abstraer las notas esenciales del hombre (animalidad, racionalidad) de tales percepciones directas de los particulares, que son precisamente las que las fundamentan, desde el momento que dichas notas esenciales no existen aparte de los particulares. Así que el concepto de la animalidad racional corresponde a una realidad en cuanto hay individuos existentes que la tienen.

Entonces, lo que hace Abelardo no es considerar el problema de los universales desde un punto de vista metafísico (su situación ontológica), sino tanto epistemológico como psicológico, es decir, el del proceso mental mediante el cual se llega a tales conceptos. Ahora bien, este proceso toma dos tiempos para determinar de qué manera existe un universal: hay que verlo en los particulares fincados en los aspectos semejantes que tienen, y hay que contemplarlo en el intelecto humano como resultado de la atención que éste puso en tales semejanzas, emergidas dentro de la abstracción.

La Fe que busca la Razón

El problema de los universales es totalmente filosófico y de gran importancia, incluso para el pensamiento contemporáneo, y la escolástica lo encaró por sus implicaciones religiosas que mencionamos anteriormente. Pero un problema mucho más importante para la filosofía cristiana lo constituyó (y lo constituye) el

planteo de las relaciones que pueden, epistemológicamente, existir entre la fe y la razón, entre el conocimiento supuestamente adquirido por medio de la revelación divina y el que se alcanza, diremos, por medios científicos. El problema se agudiza aún más al enfrentarse con la tradición clásica, toda permeada de racionalismo.

En esta controversia, la primera dificultad que surge, si se acepta la revelación, consiste en establecer por qué medios Dios se manifiesta a nosotros.

Decir que lo hace por medio de personas especialmente encargadas de transmitirnos los contenidos revelacionales, es correr el riesgo de que tales personas caigan en contradicción entre sí o que su lenguaje no sea lo suficientemente inteligible. Además, habría que establecer los límites entre el dominio de la fe en la revelación y el ejercicio de la razón, lo que no es fácil si se toma en cuenta que habría que definir cuál de las dos fuentes de conocimiento es la adecuada para hacerlo.

Filosóficamente hablando, estos acertijos fueron resueltos de manera simplista por los primeros pensadores. Para ellos, la fe y la razón no entran jamás en conflicto por la suprema racionalidad de Dios, de acuerdo con la cual, la razón humana, creada por el mismo ser divino, es el instrumento de comunicación entre Dios y el hombre. Ya lo había afirmado el Eriúgena: "No hay duda de que ambas [la razón y la revelación] fluyen de una misma fuente que es la sabiduría divina".[14] Pero afirmar la ausencia de conflicto no es probar que efectivamente no lo haya: de hecho el mismo Eriúgena considera a la razón primera en naturaleza, y la revelación primera en el tiempo, dando a entender que el instrumento de su propio filosofar fue siempre racionalista.

Estas consideraciones, por supuesto, no llenan las aspiraciones de la Iglesia oficial, para la cual la revelación representa la verdad suprema a la que todo cristiano debe sujetarse y la razón es simplemente el receptáculo de dicha verdad. Por tanto, esta discusión produjo prácticamente dos vertientes: una que seguía de cerca las consideraciones racionalistas del Eriúgena y de Abelardo; y la otra que consideraba las discusiones de esta índole

[14] *La división de la naturaleza*, I 66.

vacías y peligrosas: vacías, porque no conducían a nada; y peligrosas, porque distraían a los hombres de su interés por los contenidos religiosos y sus correspondientes deberes y por tanto conducían directamente al infierno. Eco recuerda esta situación cuando hace dialogar a Guillermo de Baskerville, un convencido racionalista nutrido en la Escuela de Oxford, y Ubertino da Casale, un intelectual arrepentido, que había renegado de su agudo espíritu lleno de análisis crítico para sustituirlo por un ardoroso, casi fanático, amor de Dios.[15]

Los ejemplos: Bernardo y Anselmo

En esta controversia, el que se presenta como antiintelectualista es Bernardo de Clairvaux (1091-1153), a quien la Iglesia católica canonizó y Dante[16] escogió como símbolo de la contemplación divina.

Sus obras místicas más importantes fueron: *Sobre los grados de humildad y soberbia* (*De gradibus humilitatis et superbiae*); *Tratado sobre el amor a Dios* (*De Deo diligendo*); *Comentarios al Cantar de los Cantares* (*Sermones in Cantica Canticorum*).

Bernardo prefiere el directo contacto del alma con la divinidad a la investigación racional y científica. Este contacto es provocado, en último término, por el ejercicio de la virtud de la humildad, que lleva gradualmente el alma al conocimiento de la verdad, que emana del mismo ser divino. Dicho logro de la verdad, sin embargo, no se consigue si el hombre no se olvida de las cosas materiales y no se purifica de sus vicios.

Estas consideraciones las sintetiza en una declaración teológica muy simple, pero muy concreta: "Mi filosofía es conocer a Jesús y a Jesús crucificado". En esta expresión se aglutinan todas las actitudes de los cristianos primitivos, para los cuales el problema más importante era ciertamente la salvación de su alma, la que no se puede conseguir sin la ayuda de Dios, la que hay que buscar desesperadamente.

[15] Eco, Umberto, *Il nome della rosa*, *passim*.
[16] Paraíso, XXXI.

La afirmación de Bernardo implica, sin embargo, una aceptación plena e incondicional del aparato institucionalizado de la ortodoxia, a pesar de que su misticismo lo haría virtualmente innecesario: no necesita de la filosofía racional, pero sí está firmemente vinculado a los dogmas.

Ahora bien, su plena seguridad de que no necesitaba justificar su fe por medio de la razón, se deriva de sus supuestas y múltiples experiencias místicas: "Confieso y digo en mi locura que el Verbo me ha visitado muchas veces, y, a pesar de que ha estado en mi interior en múltiples ocasiones, nunca he sabido con exactitud cuándo ha entrado. He percibido su presencia, recuerdo que ha estado presente, y a veces he sido capaz de predecir su entrada, pero nunca de percibir su ir o venir".[17]

Dentro de la tradición del misticismo de Plotino, de Tertuliano, también Bernardo cree que virtualmente no hay ningún método preciso para preparar la realización de este tipo de experiencia, o mejor dicho, lo único importante son las disposiciones anímicas de humildad y amor que propician el contacto directo con el Todo. La racionalización de la teología, que se deriva directamente del peligroso orgullo intelectual, sólo puede conducir a la herejía, como lo habían demostrado los escritos de Abelardo.[18] Para él, no es importante comprender o desentrañar los misterios: lo que hay que hacer es experimentarlos en esos acercamientos místicos con la divinidad.

Pero, a pesar de todo, Bernardo comprende perfectamente que el contenido de la experiencia mística es inexpresable e incomunicable. Por tanto, en su afán de intentar un tipo de comunicación que pudiera convencer a los demás de su verdad e importancia, él también acude a la argumentación, es decir, al uso de la razón. Y es esta imposibilidad de evitar totalmente la discusión la que indujo a muchos pensadores medievales a considerar necesaria la solución a esta controversia entre fe y razón.

[17] *Comentarios*, 74.

[18] En la citada obra de Abelardo, *Sic et non*, se enumeran 158 diferentes proposiciones, por ejemplo: "El bautismo es necesario para la salvación". Abelardo primero menciona a los Padres que afirman tales proposiciones, luego a los que las niegan. Al así hacerlo, demuestra que los mismos Padres de la Iglesia se han contradicho, poniendo en duda las supuestas verdades ahí consignadas.

En estas tentativas de proporcionar una solución adecuada, destaca la figura de Anselmo de Aosta (1033-1109), quien fue abad del monasterio de Bec en Normandía, y luego arzobispo de Cantorbery. Sus obras más famosas son el *Monologion* (sobre la razón y la fe) y el *Proslogion* (la fe que busca la inteligencia).

Lo más importante de su pensamiento es ciertamente la argumentación acerca de la existencia de Dios, que posteriormente fue llamada "ontológica". Dice así: "Aquello de lo cual no se puede pensar nada más grande no puede existir ciertamente en el solo intelecto. Porque si estuviera solamente en el intelecto, se podría pensar que existiera también en la realidad, es decir, que fuera más grande. Entonces, si aquello de lo cual no se puede pensar nada más grande, está solamente en el intelecto, aquello de lo cual no se puede pensar nada más grande es, al contrario, aquello de lo cual se puede pensar algo más grande. Pero esto es ciertamente imposible. Entonces, no hay duda que aquello de lo cual no se puede pensar nada más grande existe conjuntamente en el intelecto y en la realidad".[19]

Por lo pronto, hay que decir que la lógica del argumento es débil, puesto que no es una buena prueba de la existencia de Dios nuestra incapacidad de pensar en Dios como no existente. Sin embargo, si como argumentación es débil, como principio es fuerte, en cuanto afirma la identidad entre la posibilidad y la realidad en Dios. Otra vez aparece manifiesto el intento de colocar a la fe como base de la razón.[20]

Examinemos ahora un poco más de cerca esta prueba. Hay en contra de ella dos dificultades importantes. En primer lugar, no se demuestra que nosotros tengamos en la mente la idea de un ser absolutamente perfecto. En segundo lugar, debemos preguntarnos si la existencia es o no una propiedad del ser, es decir, una "perfección añadida".

Las dos dificultades fueron examinadas en su tiempo por el monje Gonilón y sus razonamientos constituyen, todavía, las bases para rechazar dicho argumento por inválido. Gonilón arguye que un no creyente rechazaría la idea de Anselmo, de que

[19] *Proslogion*, 2.

[20] *Fides quaerens intellectum*.

el hombre posee una idea de ser absolutamente perfecto. Aun cuando la prueba se estructura solamente para proporcionar a los cristianos una base racional de su fe, de acuerdo con la afirmación agustiniana,[21] de todos modos es algo que debe ser examinado. La concepción de un ser absolutamente perfecto tiene ciertamente en todas las sociedades una significación fuertemente emotiva e incluso de alguna manera intelectual, si se toman en cuenta al respecto los argumentos platónicos. Pero habría que preguntarnos si Anselmo estaba en condición de proporcionar a tal significado una base lo suficientemente firme para tomarla como prueba racional de la existencia de Dios.

Ahora bien, admitiendo que los hombres efectivamente tengan la idea de un ser absolutamente perfecto, ¿se desprende de esto que tal idea deba necesariamente corresponder a un ser existente? Gonilón, a este respecto, invita a Anselmo a pensar en las famosas y legendarias Islas Afortunadas; no porque ellas tengan todas las características de perfección que se puedan pensar en cuanto a islas se refiere, deben existir necesariamente. Si alguien quisiera probar con tal argumento la existencia de dichas islas, sería a todas luces —dice Gonilón— un bromista o un loco.

En efecto, toda la argumentación de Anselmo descansa sobre el hecho de si la existencia es una propiedad de las cosas existentes de la misma manera que el color lo es para las cosas coloreadas. Si se quisiera aceptar la proposición de que la existencia es una propiedad, debería pensarse que ésta constituye una propiedad muy peculiar: sólo se quita algo a la naturaleza de una cosa coloreada decolorándola, pero se le quita todo a la naturaleza de una cosa existente, llevándola a la inexistencia. Entonces, existir no es una propiedad: es simplemente una situación. No se puede decir de algo que existe más o menos, como se podría decir que es más o menos útil: simplemente existe o no existe.

Por consiguiente, el argumento de Anselmo no tiene validez lógica: no se puede inferir de la idea de perfección la supuestamente necesaria contrapartida de la existencia, como una cualidad que se encuentra necesariamente presente en la suma de

[21] "Creo para entender, no entiendo para creer".

las cualidades pensadas como perfección. El argumento podría ser aceptado por los que siguen el realismo platónico, porque éste sostiene que el universal tiene una realidad que se hace más evidente en Dios, si se le considera el universal de los universales, pero carecería de toda validez para los secuaces del nominalismo.

Para concluir este capítulo, diremos que esta controversia entre fe y razón despierta un interés acerca de los problemas de las ciencias naturales, que habían quedado durante largo tiempo adormecidos. La Escuela de Chartres fue la que se avocó al nuevo tipo de investigación y su máximo representante fue Gilberto Porretano (siglo XII), cuya obra principal fue *Sobre los seis principios* (*De sex principiis*).

Gilberto considera todavía que la investigación filosófica parte de una jerarquización entre fe y razón: en el campo teológico, la fe precede a la razón, mas no así en el campo filosófico. Por tanto, se considera a la fe como una posibilidad del hombre para llegar a comprender lo que rebasa los límites de su razón, dejándole a la filosofía todo el campo que pueda abarcar la razón.

En Juan de Salisbury (siglo XII) se añade una nueva fuente de saber que es aquella proporcionada por los sentidos. Según este pensador, debe aceptarse como verdadero lo que procede con toda evidencia de la fe, de la razón o de los sentidos, pero debe investigarse lo que no aparece con las notas de dicha evidencia.

En este cenáculo intelectual de Chartres, hace también su acto de presencia una dirección panteísta, representada por Amalrico de Bène y David de Dinant. Ellos enseñaron, sustancialmente, que había identidad entre el creador y la creatura, es decir que "Dios es la esencia de todas las creaturas".

Capítulo IV
La alta escolástica

La recuperación de Aristóteles

La reintroducción de las obras de Aristóteles a nuestra filosofía occidental, en la época escolástica, se realizó a través de dos caminos: uno indirecto (el pensamiento árabe-judío) y otro directo (la traducción de los originales).

El camino indirecto no sólo fue tal por la serie de traducciones que implicó (sirio-árabe-latín), en la que el genuino pensamiento aristotélico debió sufrir serias alteraciones, sino también por las interpretaciones hechas en clave neoplatónica, como tendremos ocasión de observar cuando analicemos más de cerca el contenido de la filosofía árabe-judía.

Por tanto, el camino que verdaderamente proporcionó una recuperación auténtica fue la traducción directa del griego de las *opera omnia* del estagirita, que se completa en el siglo XIII. Hasta mediados del siglo XII, los escolásticos habían conocido a Aristóteles sólo indirectamente a través de la *Isagoge* de Porfirio y los tratados de Boecio con sus comentarios a las *Categorías* y el *Tratado de la interpretación*. Esta parcial visión de Aristóteles habría hecho avanzar la hipótesis de que el estagirita se había interesado únicamente por la lógica.

Los grandes traductores fueron, entre otros, Bartolomeo de Messina, Roberto Grosseteste (del que hablaremos más ampliamente en el capítulo dedicado a la ciencia) y Guillermo de Moerbecke, quien trabajó especialmente para Tomás de Aquino. Aparte de las obras aristotélicas se tradujeron también los comentarios a las mismas de Alejandro de Afrodisia, Simplicio y otros.

Una vez recuperado el estagirita, la teología católica sintió la necesidad de abastecerse de una terminología filosófica adecuada, misma que debe obligatoriamente proceder de la filosofía griega, especialmente de sus más grandes representantes, Platón y Aristóteles. La discusión sobre ambas filosofías, y la paulatina aceptación del sistema aristotélico, llegan a su desenlace en Tomás de Aquino, del cual Buenaventura y Alberto constituyen los distintos antecedentes.

La aceptación de Aristóteles, sin embargo, tuvo alternas vicisitudes. En 1210, el Concilio provincial de París prohibió la lectura de las obras aristotélicas acerca de la filosofía natural y los relativos comentarios, permitiéndose tan sólo el estudio de la lógica. La prohibición parece estar relacionada con el panteísmo profesado por Amalrico de Bène y David de Dinant, que era de inspiración neoplatónica, una clave en que los filósofos árabes, como hemos mencionado más arriba, habían presentado al mismo Aristóteles.

La prohibición, sin embargo, no afectó a todos los centros intelectuales. Hubo lugares en que se siguió estudiando la *Física* del estagirita. Las supuestas acusaciones de panteísta en relación con Aristóteles se fueron paulatinamente desvaneciendo y, pese al hecho de dos nuevos vetos, en 1245 y 1263, el arrollador triunfo aristotélico no pudo ya detenerse, como lo atestigua Dante en su *Comedia,* al llamar a este filósofo por antonomasia: *Il maestro di color che sanno.*[1]

El conocimiento de toda la obra aristotélica fortaleció también la estructura de las nacientes universidades, entre las que destaca el ateneo de París, llamado *Universitas magistrorum et scholarium* (Universidad de los maestros y escolares) y al que tanto los reyes de Francia como los papas favorecieron en su desarrollo. Ahí se tenían las cuatro facultades de medicina, jurisprudencia, arte y teología, con una programación completa que rebasaba los límites tradicionales de las siete artes liberales.

Otras universidades famosas fueron la de Bolonia (con su facultad de jurisprudencia), la de Salerno (con su facultad de medicina) y la de Oxford, que rivalizó en fama con la de París.

[1] Infierno, IV 131: "El maestro de los que saben".

Sin embargo, París, la *ville lumière*, seguía llamándose la *civitas philosophorum* (ciudad de los filósofos) por antonomasia.

Buenaventura de Bagnoregio y la escuela franciscana

La antigua escuela franciscana cultiva una tradición eminentemente agustiniana, de la cual, desde luego, no tiene la exclusiva, pero es la que la defiende con mayor tenacidad y, por tanto, es caracterizada por ella al punto de distinguirla también de su contraparte dominica y aristotélica.

Los franciscanos defienden una serie de tesis que Hirschberger[2] resume de la manera siguiente: primacía de la voluntad sobre el entendimiento; reducción de todo conocimiento a las razones eternas existentes en la mente de Dios; iluminación por la luz increada; razones seminales en la materia; pluralidad de formas; imposibilidad de una creación *ab aeterno* del mundo; materia espiritual; relativa independencia del alma respecto del cuerpo; identidad de las potencias del alma con la sustancia del alma; inmediato conocimiento del alma por su esencia; y, sobre todo, concepción integral de la filosofía como una filosofía cristiana, por lo que el lazo de unión del pensamiento filosófico con la religión y la teología se acentúa más fuertemente que en las escuelas contrarias.

El representante más destacado de esta escuela es Giovanni Fidanza, llamado en la orden franciscana Buenaventura de Bagnoregio (1221-1274), quien fue maestro y regente de la Universidad de París. Abandona después este centro en compañía de Tomás de Aquino, por la exclusión de franciscanos y dominicos de la enseñanza, para volver al ateneo parisiense después del veredicto favorable a las órdenes mendicantes, emitido por el papa Alejandro IV. Fue también superior general de la orden franciscana, arzobispo de Albano y cardenal. Murió al concluirse el Concilio de Lyon, que había dirigido. Sus mejores obras son: *Itinerario de la mente hacia Dios* (*Itinerarium mentis in*

[2] *Historia de la filosofía*, vol. I, p. 289.

Deum), *Sobre la ciencia de Cristo* (*De scientia Christi*), *Cuestiones discutidas* (*Quaestiones disputatae*).

En la discusión entre platonismo y aristotelismo, Buenaventura adopta una posición intermedia: acepta el pensamiento aristotélico en cuanto es favorable a las conclusiones teológicas, pero, por lo que se refiere a la sistematización de la filosofía, prefiere atenerse a Agustín, el platónico cristiano.

En cuanto a la controversia sobre las relaciones entre la filosofía y la religión, concede primacía a la fe. El motivo estriba en el hecho de que como la fe es auxiliada por la revelación, ella da la suprema certeza a la que un filósofo no puede aspirar, en cuanto que lo que puede comprobar con sus propias argumentaciones, nunca podrá alcanzar una certeza tan grande. De esta afirmación inicial nace una teoría dualista del conocimiento: los sentidos proporcionan la materia del saber, pero la razón, esto es, el alma, da la forma definitiva. Esta teoría dualista se acerca, sin embargo, al racionalismo epistemológico, puesto que ciertas verdades (como las que se refieren a Dios) el alma las alcanza sin ayuda de los sentidos.

La metafísica de Buenaventura parte del supuesto de que Dios es el concepto más universal y el primer conocido (*primum cognitum*). El medio por el cual podemos conocerlo es nuestra propia alma[3] y de este conocimiento directo, esto es, de esta presencia de Dios en nosotros, extrae el teólogo su propia argumentación sobre la existencia de Dios. De la divinidad procede el mundo, pero de creación no eterna en cuanto lo creado, imagen del creador, se halla inserto en el tiempo.

En cuanto al mundo, éste fue creado por Dios, pero no en una creación eterna, puesto que sería contradictoria. La composición de todo ser creado es de esencia y existencia, materia y forma. En cuanto a la forma, ésta es múltiple en cada ser: hay una forma que representa su perfección y plenitud (la humanidad en el hombre, por ejemplo), pero además hay otras formas subordinadas que implementan esta totalidad. El mundo, entonces, de acuerdo con la tesis del ejemplarismo, es sólo "sombra, imagen y huella de Dios" (Hirschberger).

[3] *Inserta est ipsi animae notitia Dei sui.*

En cuanto al conocimiento, éste se obtiene de la abstracción que hagamos de la experiencia sensible. Pero cuando se trata de verdades relativas a Dios y al alma, se hace necesaria la unión con las ideas eternas:

> Las cosas, en efecto, tienen tres clases de ser: el ser en el espíritu que las conoce, el ser en su propia realidad y el ser en la mente eterna de Dios. Por eso, no le basta a nuestra alma, para un seguro conocimiento, la verdad de las cosas en la misma alma, ni la verdad en la propia realidad de las cosas, pues en ambos casos tal verdad es mudable; debe elevarse hasta llegar en algún modo al ser de ellas mismas según están en el entendimiento divino.[4]

De ello se desprende que el conocimiento sensible es sólo el inicio del proceso epistemológico, puesto que la base de la verdad descansa en fundamentos apriorísticos. De acuerdo con los principios de Platón y Agustín, para Buenaventura, también, la verdadera realidad se identifica con el mundo de los arquetipos.

Finalmente, en cuanto a las relaciones alma-cuerpo, Buenaventura se pronuncia por una mayor autonomía del alma: el cuerpo es un compuesto de materia y forma (la luz, es decir, la forma de la corporeidad), y el alma, por su parte, es también compuesta de materia y forma (y la luz podría ser esta materia) dentro de una realidad determinante superior, que actúa en el cuerpo como una unidad informadora del todo del ser humano.

Alberto Magno

Alberto de Bollstädt (1193-1280) nace en el seno de una familia gibelina (partidaria del emperador) e ingresa a la orden dominica. Es él también maestro de la Universidad de París y ahí tiene como discípulo a Tomás de Aquino. El pontífice Gregorio IX le encarga la enorme tarea de hacer a Aristóteles inteligible a los latinos y de tener públicas discusiones con los filósofos hispanoárabes. Rehusa posteriormente una segunda cátedra de teología y se retira al convento de Köln (Colonia) para dedicarse a la re-

[4] *Sobre la ciencia de Cristo*, q. 4, Conclusión.

dacción de escritos místicos. Su soledad se interrumpió tan sólo para acudir en defensa de su antiguo discípulo Tomás, cuyas visiones universales chocaban con la mezquindad de la época.

Murió en Colonia y los habitantes de la ciudad lo apodaron *coloniensis*, así como los posteriores lo llamaron "Magno". Filosóficamente hablando, sus obras principales fueron *Suma de la filosofía natural* (*Summa philosophiae naturalis*), *Sobre las causas y el progreso de la universalidad* (*De causa et processu universitatis*). Su discípulo Ulrico de Estrasburgo lo llamó: "Asombro y milagro de nuestro tiempo" (*Nostri temporis stupor et miraculum*).

El mérito de Alberto Magno fue sobre todo darle a la filosofía el lugar que le correspondía, en una época en que se le tenía casi en desprecio y se le supeditaba a la teología. Muchos eclesiásticos había que excluían la filosofía de sus investigaciones y usaban tan sólo su terminología en disertaciones teológicas no siempre serias y responsables. Además, dio mucha importancia a la metodología científica, cosa tanto más sorprendente en cuanto vivió una época en que la ciencia era considerada casi como obra del demonio y a veces desvirtuada en sus finalidades, cayendo en la brujería. Es por esto que se le consideraba "mago" por los experimentos científicos que llevaba a cabo en la soledad de su celda.[5]

Pero su mérito más grande consistió en haber creado las bases filosóficas de la teología cristiana, cotejando cuidadosamente las obras de Aristóteles, expurgándolas de las dudosas interpretaciones de los pensadores árabes y judíos "para que lo útil no se echara a perder por lo inútil".[6]

Es natural que una obra tan grandiosa contenga errores y, a veces, un cierto desorden: por ejemplo, demuestra una extraña ignorancia de la historia de la filosofía, lo que le hace cometer lamentables inexactitudes. Además, en su afán en esclarecer a los filósofos antiguos (Platón y Aristóteles), hace difícil discernir su pensamiento original.[7]

Veamos ahora un poco este pensamiento original. En cuanto

[5] Seligman, Kurt, *La magie noire, passim*.

[6] *Ne utile per inutile vitietur*.

[7] *Scias quod non perficitur homo in philosophia nisi ex scientia duarum philosophiarum Aristotelis et Platonis*.

a la fundamentación del ser, sigue líneas neoplatónicas contenidas en el pensamiento árabe. Dios, la luz increada, produce la primera inteligencia como "intelecto que actúa de una manera universal". De ella, por medio de sucesivas emanaciones, se dan distintos tipos de seres hasta llegar al ser corpóreo. Pero, contrariamente al monismo de los árabes, Alberto considera que la esencia de la primera inteligencia ya no es la de Dios, sino algo así como una "luz oscurecida".

En relación a los universales, concibe una especie de síntesis aristotélico-platónica cuyas huellas permanecerán en el pensamiento de Tomás de Aquino. De acuerdo con ella, la esencia de las cosas es independiente de su realización en el mundo espacio-temporal y, por tanto, anterior a ella (*ante rem*). Los conceptos que inferimos de estas esencias, es decir, los conceptos universales, son producidos por la mente y, en consecuencia, son *post rem*. Lo individual es una concretización de la esencia específica y luego un *universale in re*. Así acepta, de acuerdo con su propio pensamiento, la distinción clásica del universal: *ante rem*, *in re* y *post rem*.

Finalmente, de acuerdo con la doctrina de las emanaciones, las sustancias corpóreas llegan a ser por dos clases de influjos: la luz solar y la primera inteligencia. La forma de la corporeidad es la luz, como ya lo hemos visto en Buenaventura.

En las sustancias espirituales no admite la composición de materia y forma, y prefiere la distinción de Boecio del *quo est* y *quod est*. Este último (el qué son) puede predicarse del alma y de ello resulta que es una sustancia individual, un algo concreto. Ahora bien, como en el alma también se da el "en qué consiste" (*quo est*), podemos hablar de una universalidad, de una forma universal.

El alma es forma del cuerpo en cuanto le proporciona la vida, "pero en sí misma es ella, como dice Platón, espíritu incorpóreo y siempre vida".[8] En razón de su sustancialidad, el alma posee su propio intelecto pasivo[9] (el *nous poietikós* y el *nous pathetikós* de Aristóteles).

[8] *Suma teológica*, II, trat. 12.

[9] *De la unidad del intelecto en contra de los averroístas.*

De estas breves consideraciones, se desprende que, con Alberto Magno, la orden de los Frailes Predicadores llega a un lugar preeminente en la intelectualidad de la Iglesia y que llega también a su culminación el establecimiento del aristotelismo como doctrina oficial.

Tomás de Aquino

BIOBIBLIOGRAFÍA

El *doctor angelicus* nació en Rocca Seca, hijo de Landulfo, conde de Aquino. Recibió su primera instrucción en la abadía de Montecassino y luego pasó a la Universidad de Nápoles, donde abrazó la vida religiosa, en la orden de los Frailes Predicadores (dominicos). Se trasladó a París para dedicarse a la filosofía y a la teología, y en el camino fue detenido por su hermano quien, por orden de sus familiares, lo apresó para distraerlo de la vida religiosa, pero todas las estratagemas usadas resultaron inútiles.

En París tiene como maestro a Alberto Magno y traba con él una entrañable amistad, que sólo la muerte debía terminar. Después de una estancia en Colonia, regresa a París para preparar su maestría en teología, según indicaciones del superior general. Posteriormente, se marcha a Italia para hacerse cargo de una cátedra en la corte papal y, con esta atribución, reside en Anagni bajo Alejandro IV y, en Orvieto, en la corte de Urbano IV.

Durante el pontificado de Clemente IV, encuentra a su fiel secretario, fray Rinaldo, que tanto lo ayudó en la redacción de sus obras. Vuelve por segunda vez a París en calidad de maestro y es la época de sus controversias con los averroístas y las diatribas en contra de Gerardo de Abbeville y Nicolás de Lisieux, que ponían en entredicho los derechos de las órdenes mendicantes.

Otra vez regresa a Italia y, acatando las disposiciones del Capítulo General de Florencia, establece su nueva cátedra en Nápoles. Gregorio X lo llama a Lyon para las labores del Concilio, pero Tomás muere en la abadía de Fossanova en 1274. Habiendo nacido en 1224, tenía alrededor de cincuenta años.

Las obras del aquinatense pueden dividirse de la siguiente manera:

1) Comentarios: A las obras de Aristóteles (*Metafísica, Física, Ética, Política, El tratado del alma, Sobre la interpretación, Los analíticos*). Al *Liber de Causis*. Al *De divinis nominibus*. A las obras de Severino Boecio (*Sobre la Trinidad*, un escrito acerca de los axiomas).
2) Obras filosóficas menores: *Del ente y la esencia* (*De ente et essentia*); *La eternidad del mundo* (*De aeternitate mundi*); *De la unidad del intelecto en contra de los averroístas* (*De unitate intellectus contra averroistas*).
3) Obras filosófico-teológicas: *Comentario a las sentencias*; la *Suma teológica* (*Summa theologica*) (inconclusa); *Cuestiones discutidas* (*Quaestiones disputatae*); *Acerca de la verdad* (*De veritate*); *Acerca de la potencia* (*De potentia*); *Acerca del alma* (*De anima*); *Acerca del mal* (*De malo*).
4) Obra apologética: *Suma en contra de los gentiles* (*Summa contra gentiles*).
5) Obras de filosofía práctica: *Sobre el gobierno de los príncipes* (*De regimine principum*) (auténtico sólo hasta II, 4); *Acerca del gobierno de los judíos a la duquesa de Brabante* (*De regimine judaeorum ad ducissam Brabantiae*).

La gran obra de edificación, emprendida por Alberto Magno, tiene su natural conclusión en Tomás de Aquino. Por medio suyo, Aristóteles es aceptado como base de la teología católica y la controversia entre aristotelismo y platonismo queda virtualmente cerrada. Tomás tiene no sólo el mérito de haber organizado la filosofía cristiana, sino que sus conclusiones no quedaron estáticas: su influencia, en lo sucesivo, es incalculable y, todavía hoy, se discuten sus aseveraciones sobre lógica, metafísica, derecho, moral y sociología. Por tanto, en la historia del pensamiento occidental, es uno de los filósofos de mayor estatura.

En su época representó la más alta cima a que llegó la filosofía escolástica. Como dice Etienne Gilson:[10] "Es... el vigor y la armonía de la construcción lo que encumbra a S. Tomás sobre todos los escolásticos... ejemplar clásico de una síntesis de meridiana claridad".

[10] *El tomismo*, Buenos Aires, 1951.

De estas consideraciones podríamos inferir, por lo pronto, que el aquinatense tuvo, en su tiempo, la misma importancia que Aristóteles en la época clásica, puesto que proporcionó la mayor parte de las respuestas a los problemas intelectuales de la Edad Media, enfrentándose con las necesidades correspondientes y profundizándolas.

Ahora bien, la tarea que se echó a cuestas Tomás fue realmente gigantesca. Por un lado, intentó sistematizar y organizar la ortodoxia necesaria para la Iglesia en un ambiente de agudas controversias y enconadas discusiones. Por otro, se dio cuenta de que la solución de los problemas teológicos debía insertarse en la rápida transformación de una sociedad que anhelaba visiones más científicas y racionales del mundo. Por consiguiente, la dificultad con la cual se enfrentó nuestro teólogo era realizar una conciliación definitiva entre la concepción cristiana y el racionalismo clásico que empezaba a penetrar todos los niveles, debido principalmente al redescubrimiento del pensamiento aristotélico completo.

Los elementos para esta conciliación resultaban de difícil acceso debido a la tajante diversidad de los dos puntos de vista. En efecto, para los clásicos, el fin supremo del hombre consistía en la felicidad (*eudaimonía*), la cual podía ser alcanzada por los propios recursos humanos mediante un adecuado conocimiento de la naturaleza y de la sociedad. Esto significa que, para ellos, lo más importante era establecer relaciones fructíferas en cuanto a uno mismo y a los demás congéneres. Para los cristianos, al contrario, lo importante es entablar relaciones correctas entre el hombre y Dios, tarea que se puede llevar a cabo sólo mediante la ayuda divina.

El éxito que tuvo Tomás en la realización de esta difícil tarea de conciliación, a través de una considerable madurez moral e intelectual, resulta evidente de la declaración del papa León XIII quien, en 1879, afirmó que el sistema tomista debía ser considerado la base oficial para la comprensión y la aceptación de la doctrina cristiana, entendida de acuerdo con la ortodoxia de la Iglesia católica.

Al explicar el proceso del conocimiento, Tomás se aleja de la concepción agustiniana de la iluminación, en cuanto que el primer conocido no es Dios, sino el mundo sensible: "Lo primero que conocemos en nuestra vida es la esencia de las cosas materiales, que constituyen el objeto propio de nuestro entendimiento".[11] Por consiguiente, los grados de ese proceso del conocer son entendidos de la siguiente manera. Primero captamos, a través de la sensación, el ser del mundo concreto, individualmente tomado (*ens mobile*). La primera abstracción, que hacemos sobre estas consideraciones individuales, es referirnos al universal sensible (*ens quantum*). Luego, nuestro intelecto lleva a cabo la segunda abstracción, esto es, considera el universal ideal (el puro ser en cuanto tal) despojado de todo accidente sensible.

Lo primero que conoce entonces el ser racional es el ser, puesto que es el concepto más amplio, y de esta idea surge el primer axioma, esto es, el principio de contradicción, sobre el cual descansan todos los demás principios generales del conocimiento: "Y como el ser es lo primero que se nos da con la razón especulativa, así el bien es lo primero que cae en nuestro conocimiento".[12]

Al lado de estos principios generales, tenemos los particulares relativos a las ciencias individualmente tomadas: ellos deben ser deducidos de la experiencia. Esta última observación nos da a conocer que la teoría del conocimiento de Tomás no es tan sólo empírica: el origen del conocimiento relativo a las ciencias naturales es deducido de la experiencia, pero, en el conocimiento espiritual, la experiencia sensible dota a la razón sólo de un cierto material, según su explícita afirmación: "No se puede decir que el conocimiento sensible sea la causa total y completa del conocimiento espiritual [aun cuando]... el propio objeto [del entendimiento humano] lo constituyen las esencias que existen en las cosas materiales".[13] La razón es que la verdadera

[11] *Suma teológica*, I, 88, 3.
[12] *Idem.*, I, II, 94, 2.
[13] *Idem.*, I, 84, 5-6.

causa del conocimiento espiritual es el alma intelectiva la cual hace que ésta "supere la experiencia sensible".[14]

Sin embargo, el concepto es solamente la base del conocimiento: su verdadera plenitud es dada por el juicio, que es "una unión o separación de conceptos",[15] cuya verdad es dada por la "adecuación del intelecto con el objeto".[16] Finalmente, con respecto a las relaciones que privan entre el objeto y el sujeto del conocimiento, y la "cierta" iluminación que éste recibe de Dios, Tomás las fija de la siguiente manera:

> Las cosas naturales, de las cuales recibimos el saber, determinan nuestro conocimiento... pero, a su vez, son determinadas ellas por el entendimiento de Dios, en el que todo ha sido creado, como las obras de arte son hechas en el entendimiento del artista. Así, el entendimiento divino es determinante, mas no determinado; la cosa natural, en cambio, es determinante y determinada y nuestro entendimiento es siempre determinado y no determinante, a su vez, a no ser en las cosas artificiales.[17]

Dentro de su epistemología, Tomás toma parte en la discusión acerca de la fe y de la razón. Como ya vimos, dicha problemática constituye uno de sus principales propósitos. Para el aquinatense, algunas verdades religiosas pueden demostrarse dentro de los límites de la razón, sin que esto quiera decir que existe una independencia de la razón con respecto de la revelación cristiana.

La sugerencia de Tomás puede resumirse de la manera siguiente. Las verdades que conocemos a través de la revelación pueden considerarse como los primeros principios de los cuales nos servimos para probar otras verdades con argumentos racionales. Y no importa que estos primeros principios no puedan comprobarse, porque, como ya lo había afirmado Aristóteles, ninguna ciencia está en condiciones de poder probar sus primeros principios.[18]

[14] *Idem.*, I, 84, 3, *Intellectualis cognitio ultra sensitivam experientiam se extendit.*
[15] *Idem.*, I, 16, 1, *Intellectus componens et dividens.*
[16] *Idem.*, I, 16, 1, *Veritas est adaequatio intellectus cum re.*
[17] *Acerca de la verdad*, I, 2.
[18] *Suma teológica*, I, 1, 8.

Por otra parte, las verdades reveladas sirven para guiar el desarrollo racional de la filosofía, porque establecen una especie de medio de demostración para algunos hechos que de otra manera sería imposible comprobar. Un típico ejemplo lo constituye el mismo Aristóteles, quien pudo llegar a algún conocimiento de Dios por el solo instrumento racional, pero no lo suficiente para alcanzar su propia salvación.

Entonces, Tomás hace una serie de distinciones entre los diferentes grados de conocimiento. El conocimiento filosófico puede demostrarse a través de la luz de la razón y el conocimiento teológico descansa en el contexto de las verdades reveladas. Además, hay que distinguir entre teología natural y teología revelada: la primera comprende aquella secuencia de verdades que son susceptibles de ser probadas y constituye el punto de encuentro entre filosofía y teología, es decir, entre la fe y la razón.

Por tanto, no puede existir un verdadero conflicto entre verdades reveladas y verdades obtenidas por medios racionales, porque la revelación ayuda a la razón: "La teología se sirve también de la razón humana, no para probar los contenidos de la fe, porque de otra manera se acabaría el mérito de la fe, sino para clarificar otras cosas que se presentan en tal doctrina. Luego, puesto que la gracia no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona, la razón natural serviría a la fe como la inclinación natural de la voluntad sirve a la caridad".[19]

Para la realización de este proceso de interrelación entre revelación y razón, Tomás se sirve de un método. De cierta forma, se parece al que empleó Abelardo en su lógica, puesto que consiste en la exposición de muchos argumentos presentados en favor o en contra por distintas autoridades en relación con tesis importantes. Pero lo que Tomás añade a la metodología de Abelardo es una sistematización más rígida y exhaustiva.

La dinámica del método de Tomás puede desglosarse como sigue. Primeramente propone una cuestión. Luego da una lista de contestaciones equivocadas (según su criterio), pero sustentadas, de alguna manera, por ciertos autores importantes, de los

[19] *Idem.*, Art. 8.

cuales cita resumidamente sus argumentos. En tercer lugar, se cita una autoridad contraria a las respuestas anteriores, sobre la cual el aquinatense basa su propia argumentación. Posteriormente, se refutan los argumentos considerados equivocados y se intenta demostrar que el conflicto entre las distintas opiniones es sólo aparente, no real, puesto que se deriva de una cierta confusión o de malentendidos. Finalmente, se prueba que, en el fondo, todos sostienen la misma opinión que él alcanzó por medio de argumentos racionales.

La sistematización de este enorme trabajo es impresionante. En efecto, el conjunto de las proposiciones presentadas adquieren un lugar estrictamente lógico en el todo, puesto que se detalla, de una manera clara y precisa, la serie de sus mutuas dependencias.

LA TEORÍA DEL SER

El concepto que tiene el aquinatense del ser, es de que el ser es lo real; por consiguiente, el ser, en su propio y original sentido, es el ser individual, o sea la sustancia primera. Sin embargo, el objeto de la metafísica es, para él, el conjunto de las esencias y formas universales (*ens intelligibile*) de procedencia divina.

El término "ser" no es unívoco, ni equívoco, sino análogo. El sentido de dicha analogía es que solamente Dios es ser en toda la extensión de la palabra: los demás lo son en cuanto dependen de la divinidad en su existencia, concepto que evita caer en el panteísmo y en la absoluta incognoscibilidad de Dios. En cualquier ser se encuentran cuatro características comunes que el aquinatense llama trascendentales: es "uno" (separado de todo lo demás); es "verdadero" (verdad ontológica, esto es, su propia realidad separada de todas las demás); es "bueno" (sirve para algo determinado, desde el momento que existe); es "bello" (este trascendental resulta de los demás como su perfección).

Con respecto a las categorías aristotélicas, Tomás las llama "predicamentos", que son, para él, formas de predicación y grados del ser. Los categoremas son llamados "predicables", formas del entendimiento, que pertenecen a la lógica. Junto a la

concepción aristotélica del ser, existen en el aquinatense residuos de la teoría de las emanaciones neoplatónicas, en cuanto existe una jerarquía de seres que tienen a Dios como principio.

Pasando a los principios del ser, encontramos en primer lugar la "sustancia", definida de manera aristotélica. Su importancia estriba, por un lado, en la necesidad de que el devenir se desarrolle sobre un *substratum* permanente y, por otro, en que nosotros tenemos la tendencia de referir siempre nuestras predicaciones a un "sujeto". Las observaciones que acabamos de hacer se refieren a la sustancia primera. La sustancia segunda corresponde al género y a la especie (conjunto de características comunes a varios individuos) y Tomás la llama "esencia" (*quidditas*).

Otro principio del ser es también, en el pensamiento del santo doctor, el "hilemorfismo", esto es, la pareja de materia y forma. Así se define la materia: "Lo que en las sustancias particulares se encuentra junto a la naturaleza común es la materia individual, que constituye el principio de individuación junto con los accidentes que determinan esta materia".[20] Tomás acepta, en el mismo sentido en que lo hizo Aristóteles, los conceptos de materia prima y materia segunda, afirmando, de la misma manera, que la materia prima carece de realidad, en cuanto es una forma lógica. La forma es definida como "limitación y contracción de la materia a un determinado ser".[21] Sin embargo, el equilibrio que hay en Tomás, entre Platón y Aristóteles, hace que se tome la forma como "una semejanza de Dios, participada en las cosas".[22]

Con respecto a la potencialidad inmanente, Tomás reexamina la otra pareja aristotélica, "acto-potencia". Al aceptar las conclusiones a las cuales ya había llegado el estagirita, el santo doctor conceptualiza a Dios como acto absoluto y a la materia como potencia absoluta, extremos dentro de los cuales se desarrolla todo el proceso del ser como mezcla de potencia y acto, esto es, como constante posibilidad de adquirir nuevas perfecciones. De

[20] *Idem.*, I, II, B.

[21] *Ibidem.*

[22] *Divina similitudo, participata in rebus.*

estas consideraciones se desprende la idea tomista sobre las relaciones entre esencia y existencia: en Dios, estos dos principios coinciden, pero no en lo creado. En él, la esencia de algo (que puede ser meramente pensado) no implica necesariamente su existencia.

Pasando, por último, al principio de causalidad, para el aquinatense sólo se puede hablar de causa en sentido estricto con respecto al principio del movimiento (causa eficiente). En él se distinguen fundamentalmente dos clases de causas: causa esencial (*per se*) y causa accidental (*per accidens*). En la primera se dan ciertas afinidades entre la esencia de la causa y la del efecto, pero no así en la segunda.

Otra distinción es la de causa primera (Dios) y causas segundas (desarrollo normal de las cosas creadas por Dios). Esta diferencia explica también la razón del pecado y del error, y sobre ella volveremos en el siguiente apartado.

Con respecto de la causa final, ésta tiene cierta superioridad sobre las demás, porque es la "causa de la causalidad", en cuanto ella mueve al agente para que pueda obrar. A las cuatro causas aristotélicas, que prácticamente reduce a dos, Tomás añade la causa ejemplar, que Agustín había recabado de Platón.[23]

LAS CIENCIAS ESPECIALES

En el apartado precedente se presentó a la divinidad como acto absoluto frente a la absoluta potencialidad de la materia. Con base en dicha concepción, Tomás elabora cinco argumentos (*quinque viae*) para demostrar la existencia de Dios.

Vamos, pues, a exponer y comentar esos argumentos. El santo doctor empieza de esta manera:

> El primero y más manifiesto camino es el argumento tomado del movimiento (*ex motu*). Es cierto y evidente para nuestros sentidos que en este mundo algunas cosas están en movimiento. Ahora bien, todo lo que se mueve es movido por otro, porque nada puede moverse a no

[23] Timeo, *passim*.

ser que esté en posibilidad para aquél hacia lo cual se mueve, mientras que una cosa mueve en cuanto está en acto. Porque el movimiento no es otra cosa sino la reducción de algo de potencia a acto. Pero nada puede reducirse de potencia a acto, sino por algo que esté en acto. Así que lo que es caliente en acto, como el fuego, hace que se caliente la leña, que es tan sólo potencialmente caliente y, por consiguiente, la mueve y la cambia. Ahora bien, es imposible que la misma cosa sea al mismo tiempo actual y potencial en las mismas circunstancias, sino solamente en circunstancias diferentes. Porque lo que es caliente en acto no puede serlo simultáneamente en potencia, sino que es potencialmente frío. Por consiguiente, es imposible que la misma cosa en las mismas circunstancias sea a la vez motor y móvil, es decir, que pueda moverse a sí misma. Por tanto, todo lo que se mueve debe ser movido por otro. Si aquello por lo cual es movido, es movido a su vez, también necesita ser movido por otro y así sucesivamente. Pero este proceso no puede prolongarse al infinito, porque entonces no habría un primer motor y, por tanto, ningún otro motor, si se toma en cuenta que los motores subsecuentes mueven en cuanto son movidos por el primer motor. Luego, es necesario llegar a un primer motor, al que nadie más mueve y al que todo mundo entiende como Dios.

El segundo camino se deriva de la naturaleza de la causa eficiente (*ex causa efficienti*). En el mundo de las cosas sensibles encontramos que hay un orden de causas eficientes. No hay caso conocido (lo que sería a todas luces imposible) en que se encontrara que algo es causa eficiente de sí mismo, porque este algo habría debido ser anterior a sí mismo, lo que es imposible. Ahora bien, el proceso de la causalidad eficiente no puede ser infinito, porque en el orden que siguen todas las causas eficientes, la primera es causa de la intermedia y ésta de la última, sea que la causa intermedia sea una o múltiple. Ahora bien, suprimir la causa es suprimir el efecto. Por tanto, si no hay causa primera no hay causa intermedia ni última. Pero si el proceso se protrae al infinito, no habrá causa primera, ni habrá efecto último, ni tampoco causas intermedias y todo esto claramente es falso. Entonces, habrá que admitir una primera causa eficiente, a la que todo el mundo llama Dios.

El tercer camino se toma de la posibilidad y necesidad (*ex possibili et necessario*) y se desarrolla de la siguiente manera. En la naturaleza encontramos cosas que pueden ser y no ser, por haber sido engendradas y haberse corrompido, lo que precisamente las hace susceptibles de ser o no ser. Pero es imposible que tales cosas existan para siempre, porque lo que puede no ser, lo será alguna vez. Entonces, si todo puede no ser, en algún tiempo no habrá nada que exista. Si esto fuera verdadero, incluso ahora no habría nada existente, porque lo que no existe empieza a existir sólo por algo que ya existe. Luego, si en cierto tiempo nada existiera, sería imposible para cualquiera haber iniciado

una existencia, y, por tanto, incluso ahora nada existiría, lo que es absurdo. Entonces, no todos los seres son meramente posibles, sino que debe existir algo cuya existencia sea necesaria. Pero toda cosa necesaria ha recabado su necesariedad de algo más o no de algo más. Ahora bien, es imposible sostener un proceso al infinito en las cosas necesarias cuya necesariedad haya sido causada por otro, lo que ya se ha demostrado en relación a las causas eficientes. Entonces, no podemos admitir sino la existencia de algún ser que tenga en sí mismo su propia necesariedad y no la haya recibido de otro y más bien haya causado dicha necesariedad en otros. Y a este respecto todos hablan de Dios.

El cuarto camino se toma de los grados de perfección (*ex gradibus perfectionis*) que se encuentran en las cosas. Entre los seres hay grados de mayor o menor bondad, verdad, nobleza y otros por el estilo. Pero el "más" y el "menos" se predican de diferentes cosas en cuanto a sus distintos grados de semejanza con algo que es lo máximo, así como cuando se dice de algo que es más caliente lo referimos a su semejanza con lo que es lo más caliente; y así debe haber algo que es lo mejor, lo más verdadero, lo más noble, etcétera, algo que es ser en su más alta acepción, porque lo que es más alto en verdad es más alto en el ser, como está asentado en el segundo libro de la *Metafísica*.[24] Ahora bien, lo más alto en un género es lo que lo causa todo en ese género, como el fuego, que es lo más alto en cuanto a calor, es causa de todas las cosas calientes, como se dice en el mismo libro. Por tanto, debe haber también algo que sea para todos los seres la causa de su ser, bondad y cualquier otra perfección y a éste le llamamos Dios.

El quinto camino se toma del gobierno del mundo (*ex gubernatione mundi*). Vemos que las cosas que carecen de conocimiento, como los cuerpos naturales, actúan hacia un fin, lo que resulta evidente de su actuar siempre o casi siempre de la misma manera para obtener el mejor resultado. De ahí es claro que ellos logran su fin no de manera fortuita, sino racional. Ahora bien, cualquiera que carezca de conocimiento no puede moverse hacia un fin, a no ser que alguien, dotado de conocimiento e inteligencia lo dirija, como la flecha es dirigida por el arquero. Entonces existe algún ser inteligente por el cual todas las cosas naturales se dirigen a su fin y a este ser le llamamos Dios.[25]

Estas argumentaciones denotan el esfuerzo de Tomás en querer demostrar a Dios a partir de fenómenos físicos incontrovertibles. Por eso rechaza las argumentaciones místicas presentadas, por ejemplo, por Buenaventura.

[24] De Aristóteles.

[25] *Suma teológica*, I 2, 3.

Según Tomás, por medio del raciocinio no sólo nos damos cuenta de la existencia de Dios, sino también de sus atributos, que en el fondo no son sino las consideraciones de que Dios está por encima de todas las cosas que podamos pensar de él, puesto que los aspectos generales de lo real, que nosotros conocemos, están ligados a lo finito. Por tanto, el conocimiento que podemos alcanzar de Dios, es por un lado negativo (sabemos lo que no es: *via negationis*); por otro, es analógico en cuanto aplicamos a él nuestra manera de hablar, multiplicando así las cualidades en un Ser absoluto que, por su misma naturaleza, es simple (*via eminentiae*).

El aquinatense rechaza toda posibilidad de que Dios pueda compenetrarse en lo finito: la esencia y la existencia de los seres contingentes son distintos de Dios. Si otra cosa fuera, la infinitud de Dios se destruiría, puesto que si "su existencia se expandiera en lo finito, se contraería en el límite de las esencias". También acepta Tomás que la actividad divina por excelencia es el pensamiento, con el cual Dios crea y mantiene en acto su propia creación (providencia).

Si nos acercamos un poco más al contenido de las *quinque viae*, vemos que el de las primeras tres se encuentra básicamente en Aristóteles.[26] A este conjunto de reflexiones se le llamará posteriormente "prueba cosmológica", fundamentada, como hemos visto, en la imposibilidad del regreso al infinito (*regressus in infinitum*). Kant[27] la criticará de la manera siguiente. Se trata, dice él, de un paralogismo: Dios es un noúmeno, cuya existencia no puede, por consiguiente, ser demostrada por la de un fenómeno. Además, el mundo como un todo va más allá de los fenómenos y, entonces, debe ser objeto de crítica lo mismo que Dios, puesto que las categorías pueden aplicarse solamente al estudio de los objetos empíricos, siendo ilegítimo aplicarlas a los noúmenos. Añade Kant: "Aun cuando pudiésemos inferir de este orden la existencia de un Dios inteligente y poderoso, no podríamos inferir la existencia de un Dios todopoderoso, porque la perfección del mundo es una perfección claramente relativa".

[26] *Física*, VIII.

[27] *Crítica de la razón pura*.

La cuarta argumentación está tomada del hecho empírico de que existe una diferencia de grados. Según Tomás esta diferencia puede considerarse real sólo si se admite un punto de referencia objetivo denominado Dios. Sin embargo, aunque no podemos hablar de diferencias (más o menos) sin algún punto de referencia, no se deriva que tal punto deba ser absolutamente objetivo. Tal argumentación, entonces, prueba sólo la existencia de un criterio objetivo, es decir, el que tengamos siempre necesidad de algún criterio para enfrentar el estudio de las diferencias y que lo tomemos de acuerdo con nuestras necesidades.

En cuanto a la última prueba, ésta implica necesariamente un teleologismo, porque, a primera vista, parece que incluso las cosas inanimadas tienden hacia un fin específico dentro de la economía natural. Pero estas consideraciones podrían ser tan sólo el efecto de una antropomorfización del universo, la que haría totalmente innecesaria la presencia de una inteligencia cósmica, a la que llamaríamos Dios. En efecto, si se antropomorfiza el universo, sus supuestos fines revelarían simplemente la proyección de nuestras esperanzas y temores.

Por tanto, para concluir, debemos decir que la validez de estos argumentos depende de si los hechos empíricos a los cuales se refieren pueden efectivamente remontarse a la actividad divina. Y a esta pregunta es muy difícil, si no imposible, dar una simple respuesta, como precisamente parece haberlo hecho Tomás.

A pesar de ello, el aquinatense piensa que de estas argumentaciones se pueden también inferir los atributos de Dios, que describirían, aunque de forma rudimentaria, su naturaleza.

Para empezar, Dios no es corpóreo, ni material, ni compuesto. No es corpóreo, porque es el motor inmóvil y los cuerpos no se mueven a no ser que sean movidos.[28] No es material, porque lo que es compuesto de materia y forma es corpóreo.[29] No es compuesto, porque los seres compuestos son posteriores a sus partes y Dios es el primer ser.[30]

Además, Dios es su propia esencia, lo que no sucede con otros

[28] *Suma teológica*, I 3, 1.
[29] *Idem.*, I 3, 2.
[30] *Idem.*, I 3, 7.

seres finitos. En efecto, si tomamos a un hombre en particular, Pedro, por ejemplo, éste no es su propia esencia. En primer lugar, porque simplemente participa de la humanidad (hay otros hombres amén de él) y porque tiene muchos accidentes (está sentado, parado, dormido, etcétera). Así que en el primer caso es menos que su esencia (solamente participa de ella) y en el segundo es más que su esencia (porque tiene accidentes). En el caso de Dios, no es así: él no es ni más ni menos que su propia esencia, no tiene accidentes y no comparte su esencia con nadie porque simplemente se identifica con ella. Sin embargo, hay que recalcar que lo único que sabemos de Dios es que existe y que es su propia esencia, pero de ninguna manera podemos saber en qué consiste tal esencia.

De este razonamiento se deriva que Dios es perfecto. Puesto que su existencia no depende de nada más (en él existencia y esencia coinciden), podemos decir que su naturaleza es completamente realizada, es decir, es el Acto por antonomasia. Así lo afirma Tomás: "...el primer principio activo [Dios] debe ser el más actual y, por tanto, el más perfecto. Porque se dice de una cosa que es perfecta en proporción a su actualidad".[31]

Lo que Tomás ha intentado probar hasta este punto, prueba también otra característica de Dios, es decir, su bondad. En efecto, puesto que *ens et bonum convertuntur*, a mayor cantidad de ser, mayor cantidad de bondad. Ahora bien, como Dios es el ser supremo también es supremamente bueno.[32]

En seguida, el aquinatense afirma que Dios posee inteligencia y que ésta es perfecta porque "Dios, al ser totalmente inmaterial, es, por eso mismo, el ser que posee el más alto grado de conocimiento".[33]

Sin embargo, Tomás niega la proposición aristotélica según la cual el conocimiento divino es simplemente autocontemplativo. La razón para él está en la aceptación de la providencia, que hace pensar en el hecho de que Dios conoce otras cosas fuera de sí mismo, especialmente al hombre.

[31] *Idem.*, I 4, 1.
[32] *Idem.*, I 5, 1.
[33] *Idem.*, I 14, 1.

En razón de la providencia, Dios no sólo debe conocer otras cosas sino que éstas deben ser particulares, porque de no ser así no podría intervenir en la vida humana. Pero tal situación es muy difícil de probar por oponerse a la naturaleza de Dios, que es inmutable, mientras que las cosas particulares son siempre contingentes. Sin embargo, Tomás sale al paso diciendo, con Aristóteles, que la realidad se compone también de sustancias individuales y que sería absurdo negar en Dios el conocimiento de los particulares, que incluso el mismo hombre conoce.[34]

Como consecuencia de este razonamiento, el aquinatense afirma que Dios, amén de la inteligencia, posee también una voluntad, aun cuando esto contradiga la afirmación de Aristóteles de que Dios, al ser perfecto, no necesita de nada, y por tanto no tiene caso que posea una voluntad por medio de la cual desear más cosas de las que tiene. La posesión de la voluntad, además, implicaría un paso de potencia a acto imposible en Dios, quien, como lo hemos visto, es el Acto puro.

A estas dificultades, el santo doctor contesta lo siguiente. En primer lugar, "...en cada ser intelectual hay voluntad, de la misma manera que en cada ser sensible hay apetito animal. Así, debe haber voluntad en Dios, puesto que tiene inteligencia. Y como su conocer es su propio ser, así lo es su querer",[35] lo que quiere decir que Dios quiere a sí mismo. Por otra parte, como todo lo que existe participa de él "por el mero hecho de que Dios quiere y ama a sí mismo, se deriva que quiere y ama las demás cosas".[36]

Al considerar ahora el problema de la creación, Tomás debe, una vez más, apartarse de Aristóteles, quien niega el acto creativo porque afirma que la eternidad de la materia es garantizada por la eternidad de Dios.[37]

El aquinatense debe sostener lo contrario, por ser la creación un artículo de fe. Y lo sostiene diciendo que el mundo debe haber sido creado de la nada, porque de existir algo fuera de

[34] *Suma en contra de los gentiles*, I 45.
[35] *Suma teológica*, I 19, 1.
[36] *Suma en contra de los gentiles*, I 75.
[37] *Metafísica*, XII 7.

Dios (la materia) la divinidad no sería la causa de todo.[38] Por otra parte, Dios no sólo creó el mundo, sino que lo conserva en su ser y en su obrar, porque la permanente contingencia del universo implica la necesidad de que exista una actualidad absoluta que garantice su conservación.[39]

Ahora bien, el santo doctor piensa que la razón que tuvo Dios para crear el mundo constituye un misterio porque es algo que rebasa nuestro entendimiento. Sin embargo, para racionalizar un poco esta situación podemos decir que en los bajos niveles de nuestra experiencia vemos que el bien tiende a expresarse y a ser compartido: en efecto, tenemos la tendencia a compartir con otros lo que creemos que es bueno. Si esto es cierto en la esfera de lo finito, debemos pensar que también en Dios sucede lo mismo: él, que es —como lo hemos visto— el bien supremo, tiene la tendencia a expresarse y compartirse por medio de la creación. Y en este mundo, que él ha creado en su infinita bondad, observamos distintos niveles de realidad, los cuales, en su conjunto, expresan mejor la naturaleza de Dios.[40]

Finalmente, Tomás afirma que Dios es providente, una proposición que se desprende de lo que ha dicho acerca de su inteligencia y voluntad. En efecto, si esta inteligencia y voluntad son la causa última de todas las cosas, quiere decir que "el arquetipo de todo efecto debe preexistir en él" y "el arquetipo de las cosas ordenadas hacia un fin es, hablando con propiedad, la providencia".[41] Y tal providencia no debe entenderse simplemente en un sentido general, sino también en relación a los individuos.

En este plan providencial, Dios escogió operar a través de las causas secundarias. Demócrito y Epicuro tenían razón en afirmar que cada acontecimiento tiene una causa de manera ordenada y sistemática, pero no la tenían al excluir la providencia de tal proceso de causación. Los efectos proceden de causas definidas precisamente porque Dios, en su infinita bondad, ha queri-

[38] *Suma teológica*, I 1 y 2.
[39] *Idem.*, I 104, 1-4.
[40] *Idem.*, I 19, 2.
[41] *Idem.*, I 22, 1.

do la preservación del orden en el universo.[42] Y a pesar de esto, los milagros son posibles, porque Dios puede intervenir directamente, sin el intermediario de las causas secundarias, aun cuando tales intervenciones no son contrarias al orden de la naturaleza.[43]

Por último, Tomás acepta la proposición de que existe algo verdaderamente contingente, porque, de no ser así, caería completamente el concepto de que la voluntad humana es libre y, por tanto, se haría ilusoria toda idea de responsabilidad moral. "La divina providencia", dice el aquinatense, "impone una necesidad sobre algunas cosas, pero no sobre todas... Para algunas, ha preparado causas necesarias, así que ellas suceden por necesidad; para otras, ha preparado causas contingentes, así que ellas pueden suceder por contingencia, de acuerdo a la disposición de sus causas próximas".[44]

Con estas consideraciones ponemos punto final al análisis de la concepción tomista acerca de Dios y pasamos a lo pertinente en relación al mundo.

Por lo pronto, Tomás rechaza la tajante distinción entre el reino de la gracia y el reino de la naturaleza, en que la ortodoxia cristiana había caracterizado los tipos de existentes. Las sustancias que intervienen en la formación del universo son de un solo tipo y se colocan de acuerdo con una jerarquía que procede de los distintos grados de la actualización de la forma. Los seres creados forman un todo con su creador, realizando así una serie de niveles que parten de la materia como simple posibilidad de ser hasta el Acto puro que es Dios. En el precedente dualismo cristiano, la realidad de la naturaleza es opacada por la realidad superior de la gracia, mientras que en Tomás la naturaleza es perfeccionada por la gracia a medida que va alcanzando su propia forma. Se conserva, pues, la proposición de universo jerárquico formulada por Aristóteles, pero interpretada en un contexto cristiano.

Ahora bien, en cuanto a la explicación del origen del universo

[42] *Idem.*, I 19, 5.

[43] *Suma en contra de los gentiles*, I 101.

[44] *Suma teológica*, I 22, 4.

y su formación (cosmogonía y cosmología), el aquinatense echa mano del relato bíblico contenido en los primeros capítulos del *Génesis*. La tarea del físico cristiano no es la de formular nuevas cosmogonías, sino interpretar racionalmente la que se encuentra en las sagradas escrituras, lo que significa que debe adaptar la física aristotélica al relato bíblico.

Estas adaptaciones tienen, por supuesto, un único objetivo, es decir, demostrar que Dios es el bien supremo y que, por tanto, constituye la plenitud y el fin de toda creatura. Pero este objetivo implica también, en su logro, ciertos problemas filosófico-teológicos surgidos en esta misma formulación.

Para empezar ¿cómo es posible explicar el pecado (falta en el comportamiento) o el error (conocimiento inadecuado) si todo lo que existe busca a Dios como el sumo bien? Es claro que los seres creados, incluyendo al hombre, confunden a menudo este sumo bien con fines inmediatos que aparentemente nada tienen que ver con Dios. Sin embargo, Tomás piensa que en esta prosecución de fines inmediatos, las creaturas buscan también a Dios, como el bien supremo que les es común.

Para resolver este difícil acertijo, el aquinatense razona de esta manera. Ya hemos visto que el santo doctor acepta el universo jerárquico de Aristóteles, en el cual cada sustancia se coloca de acuerdo con su grado de actualidad. En la cima de la jerarquía está Dios, el Acto puro; por tanto, ninguna sustancia es completamente actual, sino que lo es tan sólo en la medida que lo comporta su propia naturaleza. Pero tal naturaleza es necesariamente incompleta, y es por esto que cada sustancia tiene la tendencia de adquirir toda la actualidad y la plenitud que pueda. En consecuencia, todo cambio y movimiento es un devenir, la realización paulatina de la naturaleza de algo.

En esta concepción jerárquica del universo, el bien y el fin de cada sustancia es precisamente aquello hacia lo cual tiende para alcanzar su plenitud. Así, el fin y el bien hacia los cuales tiende una sustancia son propiamente la causa de su acción. Veamos cómo, en el pensamiento de Tomás, puede existir una doble causalidad en el comportamiento y en las acciones de las creaturas, es decir, aquello hacia lo cual tiende una determinada sustancia y Dios.

Ahora bien, la razón de esta doble causalidad debe encontrarse en una doble preocupación del aquinatense: no negar el mundo sensible (por tanto, aceptar el proceso físico de causalidad) y no disminuir el acto creativo de Dios, cuya permanencia debe aceptarse en el sucesivo desarrollo del universo. En este sentido, su lógica resulta válida, si se aceptan sus premisas: Dios es la causa de todo lo que existe, pero en los casos particulares se sirve de agentes físicos, y a este propósito emplea un símil:

> ...es propio de la dignidad de un gobernante el tener muchos ministros y diferentes ejecutores de su gobierno. Esto se debe a que a mayor número de subordinados de distintas categorías corresponde una mayor plenitud y extensión de su poder. Pero ningún gobierno puede compararse con el divino en cuanto a dignidad. Así que la ejecución de la divina providencia está comisionada a agentes de diferentes niveles.[45]

Así, por ejemplo, aparentemente el fuego causa calor, pero, de hecho, "Dios causa el calor en presencia del fuego". En otras palabras: la causalidad de Dios (última) no excluye la causalidad real (inmediata) en los distintos fenómenos.

Finalmente, una última preocupación de Tomás, en relación al universo, fue la de encontrar, en la jerarquía de las sustancias, algún tipo de ser inferior a Dios, y superior al hombre, que completara así los distintos niveles de realidad. Una preocupación similar sintió Aristóteles. Para éste, la solución fue la hipótesis de los motores secundarios (especies de unidades retransmisoras del movimiento), y para el filósofo cristiano, los ángeles, de cuya existencia se habla repetidamente en los escritos bíblicos.[46] Pero como en el tiempo de Tomás toda existencia debía explicarse en términos de materia y forma, nuestro filósofo encara una seria dificultad para explicar la naturaleza de la existencia angélica.

Buenaventura y otros teólogos habían intentado solucionar este problema afirmando que los ángeles, al igual que los hombres, eran un compuesto de materia y forma. Pero esta solución

[45] *Suma en contra de los gentiles*, III 77.

[46] La palabra "ángel" significa "mensajero" (*ángelos*). Según la sagrada escritura, ellos son precisamente los mensajeros de Dios: véase, por ejemplo, la anunciación hecha a María por el arcángel Gabriel.

no podía satisfacer al aquinatense en su propósito de llenar el vacío jerárquico entre el hombre y Dios. El más alto nivel de la existencia angélica debía poderse explicar en razón de un más alto nivel de inteligencia, que el hombre no poseía precisamente en razón de que tenía materia. Por tanto, los ángeles no pueden tener cuerpo ni órganos sensoriales.

Además, había que distinguir esta pura racionalidad de los ángeles de la pura racionalidad de Dios. Por tanto, según Tomás, hay que distinguir entre la potencialidad implicada en la materia de la potencialidad implicada en un intelecto finito. Los ángeles no tienen la primera, que pertenece al hombre, pero tienen la segunda, que no pertenece a Dios. Así se manifiesta la doble distinción: los ángeles son superiores a los hombres, pero inferiores a Dios.

Como no tienen materia, los ángeles difieren entre sí sólo formalmente, es decir, hay uno solo en cada especie. Estas especies se distinguen en razón de los diferentes grados de conocimiento que tienen de Dios.

Para concluir este apartado acerca del conocimiento de Dios, del mundo y del hombre, debemos precisamente hablar de este último, puntualizando que toda la discusión respectiva versa acerca del alma.

Con respecto al origen del alma, el aquinatense se pronuncia en contra de su preexistencia, como lo habían afirmado Sócrates y Platón, y también en contra del generacionismo afirmado por Agustín. Acepta, por consiguiente, la única solución que queda, es decir, el creacionismo.

La evolución espiritual y corporal del hombre es, entonces, la siguiente. El primer elemento es la sangre materna (no viva, sino productora de vida). Ésta, uniéndose al esperma paterno y por influencia divina, se convierte en vida, pero simple vida vegetativa. Al llegar el embrión a adquirir la apariencia externa de vida animal, este principio de vida sustituye al primero. El esperma, que permanece en el útero materno, es causa directa de esta evolución; cuando el embrión adquiere definitivamente forma humana, entonces le es comunicada el alma intelectiva, principio de vida superior que desplaza al precedente. Los factores de la herencia quedan así explicados: Dios crea el alma precisamen-

te para un determinado cuerpo, en cuya formación intervinieron, igualmente, elementos maternos y paternos. Entonces el alma queda perfectamente explicada como forma del cuerpo.

Ahora bien, la existencia del alma en general se infiere del hecho de que existen seres vivientes, animados por diferentes clases de vida y ésta es obviamente una concepción clásica. La vida simple de los vegetales (nutrición, crecimiento, reproducción), y la sensitiva de los animales (automovimiento), no se pueden explicar sino admitiendo un principio al cual poder referir dicha vida: a este principio se le llama alma.

Veamos ahora cómo Tomás explica estos diferentes principios de vida, que, si los referimos al hombre, constituyen las distintas facultades del alma.

Como lo hemos indicado más arriba, la facultad vegetativa, propia de los vegetales, consiste en tres tipos de funciones: la nutrición, el crecimiento y la reproducción; funciones, éstas, totalmente ajenas a la existencia de los seres inanimados. Pero, además, existe una jerarquía en el desarrollo de aquellas funciones en razón de su complejidad. El crecimiento es más complejo que la nutrición y la reproducción lo es todavía más, si se toma en cuenta que en ella intervienen siempre dos individuos. La reproducción indica también el paso a un más alto nivel de vida, en cuanto implica una relación extrínseca que, de mecánica, se hará conciente.

La segunda facultad es la sensitiva. También aquí Tomás establece una jerarquía de complejidad entre los distintos órganos sensoriales que proporcionan al animal la posibilidad de percibir las cualidades de los objetos. El más bajo de todos es el tacto, porque a través de este sentido se adquiere la cualidad percibida: la mano que toca el agua fría se hace fría. El más alto es el sentido de la vista, porque a través de él se percibe la cualidad del objeto, pero sin adquirirla. Para trazar esta jerarquía, el aquinatense se sirve de dos tipos de "mutación", la natural y la espiritual, entre las cuales se desarrollan las funciones de los demás órganos sensoriales.[47]

Típico ejemplo de la mutación natural es la sensación táctil.

[47] *Suma teológica*, I 63, 2.

En efecto: al percibir el frío, el órgano se hace frío, lo que quiere decir que la entera cualidad natural es transmitida. Para la mutación espiritual, el ejemplo más apropiado se da en la sensación visual: el ojo que percibe el color rojo, no se vuelve rojo, lo que significa que no se transmite esta cualidad. Entonces, ¿qué es lo que percibe el ojo? El ojo se llena con la *forma* "rojo", pero no con la materia correspondiente.

La sensación es, por tanto, la experiencia de algún objeto o cualidad realmente presente en el órgano sensorial, pero, además, es una experiencia que nos permite recordar o imaginar que la hemos tenido.[48] En el análisis que hace Tomás, se destacan algunas consideraciones que deben tomarse en cuenta.

En primer lugar, piensa que toda función anímica se transforma y perfecciona en presencia de un alma de más alto nivel (es decir, de un principio de vida superior). Así, por ejemplo, el animal y el hombre comparten la capacidad de reaccionar frente a las circunstancias que se les presentan. Pero la inteligencia, es decir, la capacidad de escoger las actitudes más adecuadas, le permite al hombre comprender y deliberar acerca de las alternativas que se le presentan.

Por otro lado, considera que la sensación, la estimación, la memoria y la imaginación, son funciones separadas. Y no lo hace a través de una investigación empírica, sino aceptando simplemente que todo tipo distinto de comportamiento corresponde a una diferente función del alma.[49]

Finalmente, para encontrar un principio de unificación en esta diversidad, Tomás acude, como ya lo dijimos, a los conceptos de jerarquía y de continuidad, según los cuales cada función del alma se realiza por medio de otra en un todo continuo.

Llegamos, así, al principio de vida humana, que se caracteriza por la racionalidad y el libre querer. El principio adecuado para esta clase de vida se llama alma intelectiva.

A esta peculiar clase de alma, Tomás le asigna cuatro características:

[48] *Idem.*, I 78, 4.
[49] *Ibidem.*

1) Espiritualidad: el pensamiento y la voluntad no dependen intrínsecamente de la materia, ni en el ser ni en el obrar.
2) Sustancialidad: el alma es una sustancia distinta del cuerpo y se sirve solamente de los órganos sensoriales para manifestarse. Las almas vegetativa y sensitiva, como están íntimamente ligadas a los sentidos, perecen con ellos.
3) Unicidad: el principio de vida que posee el hombre, siendo superior a cualquier otro, incluye los demás, esto es, el vegetativo y el sensitivo.
4) Inmortalidad: siendo el alma intelectiva espiritual y, por consiguiente, una sustancia simple, no tiene, en sí, el principio de separación de sus partes, es decir, el principio de corrupción.

Tomás considera al cuerpo y al alma ligados en una unión sustancial, en la cual el alma es forma del cuerpo: "El alma comunica el ser con que ella subsiste a la materia corpórea, de modo que de ésta y del alma espiritual surge una unidad; y esto de tal suerte que el ser de todo el compuesto es a la par el ser mismo del alma, lo que, por lo demás, no ocurre en las otras formas no subsistentes".[50]

Consideremos ahora las dos funciones del alma intelectiva. En cuanto a la función cognoscitiva, ésta es, a la vez, activa y pasiva. El aspecto pasivo es dado por la mera posibilidad que nuestro intelecto tiene de adquirir conocimiento, desde el momento que es incapaz de conocerlo todo al mismo tiempo, como sería el caso de Dios. Pero el concepto de intelecto pasivo puede reformular la diferencia sustancial entre el alma sensitiva y la intelectiva. El ser que posee el alma sensitiva tiene la potencialidad de llegar a adquirir una sola forma, pero el intelecto humano tiene la potencialidad de adquirir conocimiento acerca de muchas cosas y de adquirir así un número indefinido de formas, puesto que adquiere las especies inteligibles implícitas en los objetos de su conocer. Por tanto, este proceso implica un tipo de mutación superior al de la mutación espiritual producida en el

[50] *Idem.*, I 76, 1-5.

sentido de la vista, puesto que en él no se comunican solamente los aspectos particulares de una situación (el rojo, por ejemplo), sino sus aspectos universales (el color, por ejemplo).

Del intelecto pasivo (*intellectus possibilis*) se pasa al intelecto activo (*intellectus agens*): "Debemos... asignar al intelecto algún poder para que las cosas se hagan realmente inteligibles, por la abstracción de las especies de sus condiciones materiales. Es ésta la necesidad de admitir un intelecto activo".[51] La importancia del intelecto activo estriba entonces en el hecho de que, sin este instrumento, se haría imposible la experiencia de la forma a partir de una sustancia individual.

Pasemos ahora a considerar la segunda característica del alma intelectiva, es decir, la voluntad. Ésta arraiga en el apetito animal, así como el conocimiento racional lo hace en la sensación. La voluntad humana consiste, pues, en la tendencia que el hombre tiene de realizarse a sí mismo, esto es, de actualizar lo que es potencial en él. La voluntad es entonces un proceso de realización conciente, distinto de otros de más bajo nivel que interesan los seres inanimados o los animales irracionales.

El hecho de que se trate de un proceso conciente se desprende de la capacidad que tiene el hombre de escoger entre alternativas y de emplear diferentes criterios al respecto. La diversidad de criterio debe poderse evaluar por medio de un criterio último, es decir, debe poderse establecer una jerarquía, lo que hemos visto repetidamente constituir un recurso metodológico para Tomás. Esto se debe a la repugnancia que el aquinatense experimenta hacia el regreso al infinito, lo que hace, en este caso, que los fines relativos deban considerarse medios para alcanzar fines más altos y deba también haber un fin último hacia el cual todos los demás fines converjan. Ahora bien, la estructuración de esta jerarquía debe empezar con establecer algún fin en el largo plazo y luego planear un programa para lograrlo.

Estas consideraciones llevan a Tomás a abordar el problema de la "libre" voluntad, en el sentido de que para que haya voluntad, en la acepción que antes se ha dado, ésta debe gozar de libertad. En efecto ¿cómo podríamos aspirar a la realización de

[51] *Idem.*, I 79, 3.

nosotros mismos si no contáramos con los medios propios, medios libremente escogidos para hacerlo?

Tomás piensa que el término "libertad" es ambiguo y, por tanto, hay que hacer algunas dilucidaciones al respecto. Debe tomarse en cuenta, en primer lugar, la "libertad de la coerción", en el sentido de que, según él, la voluntad nunca puede ser forzada. Esto no quiere decir que el miedo o el dolor a veces destruyan nuestros fines en lugar de realizarlos, puesto que, en tales casos, no se puede decir que hayamos realmente querido las cosas que nos derrotan.[52] Quiere simplemente decir que la voluntad, por definición, tiende hacia lo que queremos, porque vemos o creemos que nos realiza y que, por tanto, la voluntad nunca puede ser objeto de coerción. Por consiguiente, la voluntad es siempre libre en el sentido de que es voluntaria.

Una segunda acepción de la libertad es la "libertad de la contingencia". Ya hemos visto que Tomás establece una jerarquía entre los objetos de nuestro deseo que consideramos buenos para nuestra propia realización. Si esto es cierto, hay un objeto, y uno solo , que puede considerarse totalmente bueno y éste, obviamente, es Dios. Cuando el hombre encuentra a Dios no puede no desearlo y, en esto, no tiene libertad, está determinado así como lo está el animal cuando busca su propio bien.

Así, si se exceptúa a Dios, todos los objetos de nuestros deseos son, para Tomás, "individuales contingentes". Puesto que tienen algunos aspectos buenos y otros malos, no son, necesariamente, objetos de la voluntad.[53] Por tanto, la conclusión del santo doctor es que si bien nuestra voluntad quiere algunas cosas necesariamente (como el bien supremo y otros bienes experimentados por las necesidades humanas), no queremos muchas cosas necesariamente: "La voluntad no quiere necesariamente todo lo que desea". Y esto significa que tenemos una libertad absoluta de querer o no querer.

Incluso en relación a Dios, podemos decidir no quererlo, siempre y cuando no pensemos en él, dado que, como lo hemos visto, si pensamos en Dios, no podemos no quererlo, porque

[52] *Idem.*, I 82, 1.
[53] *Idem.*, I-II 14, 1.

siempre podemos oponer nuestra voluntad si así lo deseamos.[54] Al decirlo así, Tomás piensa que la razón tiene un control irrestricto sobre la voluntad: "Las cualidades adventicias son hábitos y pasiones... E incluso estas inclinaciones están sujetas a los juicios racionales".[55] Pero la experiencia, en este caso, lo contradice, y el aquinatense está obligado a reconocerlo: "A veces sucede que el movimiento del apetito sensitivo surge de inmediato a consecuencia de la aprehensión, de la inclinación o de los sentidos. Entonces tal movimiento ocurre sin la intervención de la razón, a pesar de que ella pudo haberlo previsto o prevenido".[56]

Hay pues casos en que la voluntad no tiene control, a pesar de haber deliberado lo contrario, y esto presenta una dificultad insoluble que resulta en una contradicción insalvable entre la postura oficial de Tomás y sus sucesivas concesiones.

Para concluir, hay que aceptar que el ejercicio de la libre voluntad es un proceso de autocausación, en el sentido de que somos los causantes de nuestras propias acciones, en cuanto tenemos un control sobre ellas. Pero esta proposición se acepta con la salvedad de que, al haber siempre en todo proceso de causación una doble causalidad, es decir, Dios y la causa física, hay que atribuir la libre elección siempre a mí mismo y a Dios: "...como Dios, al poner en movimiento las causas naturales, no impide que sus acciones sean naturales, así, al poner en movimiento las causas voluntarias, no impide que sus acciones sean voluntarias. Más bien es la causa de que obren precisamente de tal manera, porque él obra en cada cosa de acuerdo con su propia naturaleza".[57]

LA ÉTICA

En el apartado en que explicamos la teoría del conocimiento, dijimos que, para Tomás, lo primero que conoce el hombre es el ser y el bien. Sin embargo, el ser y el bien se identifican, como

[54] *Idem.*, I-II 10, 2.
[55] *Idem.*, I 83, 1.
[56] *Idem.*, I-II 17, 7.
[57] *Idem.*, I 83, 1.

ya lo hemos visto, aun cuando el bien añada al ser "la relación con el fin y la tendencia a él".[58] El bien del hombre será constituido por su propia naturaleza, la cual será entonces el principio de su moralidad. Pero como tal naturaleza humana es de origen divino, entonces el principio ético procederá de Dios: estamos otra vez frente a una teonomía, la cual conserva, en cierta forma, la autonomía del hombre, el que comprende lo que a Dios le debe, es decir, todo lo que es.

Dicha teonomía resulta, por tanto, en el hecho de que el conocimiento de Dios es el fin último del hombre, el bien supremo en el cual se cifra su felicidad. Pero hay que decir que su logro completo no pertenece totalmente a la vida natural, a no ser que se empleen medios místicos. Además, el conocimiento completo de Dios es una dádiva divina, porque, incluso después de la muerte, no se alcanza con los propios instrumentos personales del hombre, sin la ayuda de Dios, desde el momento que dicho conocimiento rebasa las limitadas posibilidades del hombre en cuanto a su capacidad intelectiva.

Para Tomás, el principio de este proceso descansa en el acto moralmente bueno que puede atribuirse tan sólo al acto voluntario. Para entender en qué consiste una acción de este tipo, el aquinatense la analiza detenidamente.

Antes que nada, un acto tiene un objeto externo que lo caracteriza y que justifica la denominación que le damos. Entonces, la bondad primaria de un acto consiste en su "adecuación". Si el objeto es adecuado, el acto es bueno, si es inadecuado, es malo.

En segundo lugar, el acto tiene un objeto interno, es decir, un fin que se pretende realizar mediante el acto mismo. Entonces, los actos tienen una medida de bondad, amén de la primaria, que se determina por la intención con que éstos se llevan a cabo.

En tercer lugar, deben tomarse en cuenta las circunstancias en que el acto se realiza, que pueden afectar su moralidad aun cuando se hayan cumplido los anteriores requisitos. Por ejemplo: si el acto que quiero realizar es dar limosna, para que ésta sea adecuada, debo proporcionar una ayuda económica a quien

[58] *Acerca de la verdad*, XXI, 1.

quiero socorrer. Ahora bien para que el objeto interno corresponda efectivamente a este propósito, debo proporcionar dicha ayuda con el único fin de socorrer a un necesitado y no para aparecer en los periódicos como filántropo. Por último, la medida de mi ayuda debe ser realmente proporcionada a mis posibilidades y condiciones.

El desarrollo del proceso encaminado a la realización del acto moralmente bueno se enmarca en el orden racional que, como lo hemos visto, se refiere a la estructura cósmica de medios y fines. Este orden, considerado como la normatividad que debería gobernar el comportamiento humano, se llama "ley".

Dentro de los aspectos de la ley, hay que distinguir dos que revisten particular importancia: la ley eterna y la ley natural. La primera es "...el modelo de la sabiduría divina que dirige todas las acciones y movimientos".[59] A esta ley, por la definición que proporciona Tomás, están sujetos todos los fenómenos naturales, que la cumplen inconcientemente, al estar privados de la facultad racional. Pero el hombre tiene la posibilidad del conocimiento, que le permite reconocer los dictados de la voluntad divina. Por tanto, la ley eterna, experimentada por el ser humano, se llama "ley natural".[60]

El precepto más importante de la ley natural es buscar el bien y evitar el mal, porque una de las características trascendentales del ser es precisamente la de ser bueno. Pero lo bueno que busca el ser no es el bien individual, sino el bien común, porque al conocer la forma "hombre" nos damos cuenta de que no debemos ofender a aquellos con los cuales compartimos la vida.

Las consideraciones acerca de la ley nos llevan al concepto de deber, que es relevante en la ética tomista. En efecto, la ley debe ser obedecida, no tan sólo conocida. La actividad ética no se refiere básicamente a la actividad intelectual, como se pensaba en la época clásica, sino que es una actividad de la voluntad, la cual debe adecuarse a los mandatos de Dios, que reconocemos a través de la ley natural impresa en nuestras conciencias. Sin embargo, el hecho de que conozcamos la voluntad de Dios no quiere

[59] *Suma teológica*, I-II 93, 1.
[60] *Idem.*, I-II 91, 2.

decir, necesariamente, que nos adecuemos a ella, porque nuestra voluntad no está determinada. Por consiguiente, el problema central de la ética cristianamente entendida es la debilidad de nuestra voluntad, que se resiste a acatar los mandatos divinos. De ahí la importancia que reviste el deber en ese contexto.

Pero a pesar de todo lo dicho, Tomás reconoce que, siendo la razón humana falible, la conciencia puede errar en sus deliberaciones. En tal situación, el aquinatense piensa que lo único que podemos exigir del hombre es que actúe en buena fe. Entonces pecamos solamente cuando nosotros mismos pensamos que estamos actuando en contra de la razón. Pero no lo hacemos si estamos firmemente convencidos de que lo que estamos haciendo es racional, aun cuando no esté de acuerdo con la ley de Dios. Y ésta es su interpretación de lo que decía Jesucristo, cuando afirmaba que se debía preferir el espíritu a la letra de la ley.

Pasando ahora a la doctrina sobre las virtudes, Tomás las considera como disposiciones del ser racional para realizar acciones adecuadas a su propia naturaleza. De la misma manera que ya había apuntado Aristóteles, el aquinatense niega el innatismo en la virtud: ella se adquiere a través del esfuerzo personal. También se hace aquí la división entre virtudes éticas y dianoéticas, pero, para el santo doctor, las primeras son las más importantes, porque las virtudes intelectuales, por sí solas, no hacen al hombre moralmente bueno.

Las virtudes éticas fundamentales son llamadas con el término de cardinales, porque alrededor de ellas gira todo el eje de nuestra vida moral. Ellas son: la prudencia, que capacita al entendimiento para que escoja los medios más adecuados en el logro del bien supremo; la fortaleza, que es el conjunto de esfuerzos y de sacrificios que hemos de sobrellevar para no desfallecer en el camino del bien. Virtudes auxiliares de ella: la paciencia y la generosidad. Virtudes afines: la confianza, la munificencia, la tenacidad y la constancia; la templanza, que es el recto uso de los apetitos sensibles. Sus especies son: la moderación en el comer y en el placer sexual; la justicia, dar a cada quien lo suyo, cuya superación es la caridad.

Aparte de las virtudes éticas y dianoéticas, Tomás habla también de virtudes ascéticas, que son propias de los cristianos y

consisten en la pobreza y la castidad. Estas virtudes tipifican los votos que se emiten en las órdenes religiosas para pertenecer a ellas. Es obvio que para los religiosos estas virtudes deben practicarse en sus máximos alcances (desprenderse totalmente de los bienes materiales y abstenerse de las relaciones sexuales), pero, para los laicos, ellas indican simplemente el recto uso al que debemos destinar nuestros bienes y nuestros instintos.

Para el aquinatense no deben considerarse a los que no abrazan la vida religiosa como moralmente inferiores: se trata simplemente de una división de tareas, para el adecuado funcionamiento del todo: "Algunos realizan el acto de la procreación, otros se abstienen de él y se dedican a la contemplación".[61]

Llegamos, finalmente, a las virtudes teologales. Éstas constituyen el perfeccionamiento de la naturaleza humana, en su necesidad de alcanzar el fin sobrenatural:

> La felicidad del hombre tiene dos aspectos... Uno es proporcionado por la misma naturaleza humana, es decir, se puede alcanzar con medios que constituyen los principios de dicha naturaleza. La otra es una felicidad que rebasa la naturaleza del hombre y se puede obtener sólo por el poder de Dios... Entonces, es necesario para el hombre recibir de Dios ciertos principios adicionales por los cuales pueda dirigirse a la felicidad sobrenatural... Tales principios se llaman virtudes teologales. Se llaman así porque su objeto es Dios, en cuanto nos dirigen a Dios de manera adecuada; en segundo lugar, porque solamente Dios nos las proporciona y, tercero, porque las conocemos sólo por la revelación divina, contenida en la sagrada escritura.[62]

Por la autoridad de Pablo, el santo doctor sabe que dichas virtudes son la fe, la esperanza y la caridad,[63] que se diferencian de las demás en cuanto no pueden someterse a la teoría aristotélica del justo medio: "El bien de tales virtudes no consiste en un medio, sino que crece en razón de su aproximación a la cima".[64]

Interesante es también la teoría tomista acerca de las pasiones. Ellas no constituyen un verdadero obstáculo para la vida

[61] *Suma en contra de los gentiles*, III 136.
[62] *Suma teológica*, I-II 62, 1.
[63] II Corintios, XIII 13.
[64] *Suma teológica*, I-II 64, 4.

moral, puesto que, sin ellas, ésta sería demasiado débil. El peligro se presenta cuando las pasiones dominan la vida moral: en este caso ya no habría realización de valores, puesto que el objeto final de la vida humana estaría desvirtuado, perturbado por la pasión dominante. Para el aquinatense, las pasiones básicas son once: seis de ellas son "pasiones del apetito" (amor, odio, alegría, tristeza, placer, aversión); las otras son "pasiones de defensa y consecución" (esperanza, desesperación, valor, temor, ira).

Para concluir, podemos sintetizar la ética tomista de esta manera. El principio de la esencia de la norma moral reside en la elección y, por tanto, es necesario que la voluntad humana sea libre. Esta libertad es conciliable con la providencia divina, en cuanto, si bien las leyes eternas constituyen mandatos incondicionales, no son necesidades físicas. En otras palabras: no determinan al hombre en la génesis de su propia conducta.

La teonomía ética tomista es también un eudemonismo, cuyo concepto de felicidad reside en la "contemplación de Dios", implícita en el logro del fin último, esto es, del bien supremo.

LA POLÍTICA

Tomás considera a la política de la misma manera que lo había hecho Aristóteles, es decir, como una complementación de la ética. Y la razón es también la misma: puesto que el hombre es un animal sociable, puede alcanzar su bien natural sólo viviendo en sociedad con sus congéneres.

Pero, a diferencia de Aristóteles, el aquinatense piensa que la sociedad humana debe proveer al hombre no sólo los medios para alcanzar su fin natural, sino también su fin sobrenatural, así que el Estado tiene una doble función.

La primera función del Estado es coercitiva. En efecto, este organismo político debe exigir a sus súbditos la obediencia a la ley natural, sobre todo a aquéllos que no están dispuestos a hacerlo voluntariamente. En segundo lugar, el Estado debe promover la conducta virtuosa entre sus ciudadanos:

> El hombre tiene una disposición natural hacia la virtud: pero debe

> adquirir tal disposición a través de algún tipo de entrenamiento... Para algunos jóvenes que se inclinan por disposición natural a la virtud, o por hábito, o por el don de Dios, es suficiente un entrenamiento paternal, el que se lleva a cabo por amonestaciones. Pero para los que son disolutos, inclinados al vicio, que no se pueden fácilmente convencer a través de la palabra, debe haber algo que los distraiga del mal por la fuerza o el temor y así desistan de la mala conducta, dejen a los demás en paz y lleguen a hacer, por convicción, lo que antes hacían por temor, convirtiéndose así en virtuosos. Ahora bien, este entrenamiento, que obliga a través del temor de la sanción, es la disciplina de la ley. Entonces las leyes son necesarias para que el hombre pueda tener paz y virtud.[65]

En la cita que acabamos de transcribir, Tomás analiza la razón de ser del derecho y la finca en la necesidad de que las energías humanas se encaucen hacia el bien. Sobre la base de este concepto, se entiende que existe una cierta correlación de ideas entre fuerza y derecho, pero este último no puede ser simplemente fuerza, en cuanto se opone a ello la idea de orden.

En cuanto al origen del derecho, el aquinatense piensa que éste, para tener validez, ha de estar fundamentado en la ley natural: el derecho debe ser simplemente una interpretación, hecha por el hombre, del derecho natural. Éste se manifiesta a través de las inclinaciones naturales del hombre, ya sea como disposiciones innatas, ya sea como comportamientos morales: el hombre toma conciencia de ellos a través de su razón práctica. Desde luego, como la naturaleza toda se halla ligada a Dios en virtud de la creación, la ley natural se identifica, en último término, con la voluntad divina.

Con respecto a la ley positiva, Tomás le asigna las siguientes características: debe ser justa, es decir, apegarse a la ley natural; debe reflejar en ella los principios de la moralidad; debe ser físicamente posible; debe ajustarse a las tradiciones del pueblo; debe tener en cuenta las necesidades reales de la comunidad (acomodación al tiempo y al espacio); y, finalmente, debe promulgarse y ser apta para el bien común (*quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*).[66]

[65] *Idem.*, I-II 95 1.
[66] *Idem.*, I-II 90, 40.

Con estas consideraciones, Tomás modifica radicalmente la antigua visión cristiana de la organización estatal, que veía en ésta un instrumento divino de castigo. La presencia de los malos gobernantes no debe cegarnos: la institución del Estado es, en sí, en cuanto tal, esencialmente buena. Este bien consiste en el propio fin de la comunidad estatal que, como ya lo había afirmado Aristóteles, es el progreso espiritual de los ciudadanos, es decir, la conducción de los mismos hacia su fin último.

Las relaciones características que se dan en la sociedad política son relaciones de sujeción, pero Tomás las distingue de la esclavitud, con la cual se confundían a menudo en el ambiente cristiano. La esclavitud es mala, pero la sujeción política es razonable, debido a la naturaleza social del hombre: "Es necesario para el hombre vivir en sociedad con muchos y es necesario que existan entre los hombres medios adecuados para que los grupos se gobiernen... De no ser así, éstos se disolverían".[67]

Entre las distintas formas de gobierno, Tomás prefiere la monarquía, influenciado, desde luego, por el ambiente en que vivió: "El gobierno de un solo hombre es más útil que el gobierno de muchos".[68] Y esto porque el monarca puede realizar su labor más eficazmente por sí solo que si la compartiera con otros: es necesaria, pues, una reducción a la unidad, aun cuando, si ésta se pervirtiera, sería la peor de todas.

Pero el gobierno monárquico no debe ser absoluto, sino limitado, y sus limitaciones son básicamente dos. Por lo pronto, Tomás considera que el poder del rey está sujeto a la dirección eclesiástica porque, como tantas veces lo hemos recordado, el fin natural del hombre está subordinado a su fin sobrenatural: "No es el último fin de una multitud organizada vivir virtuosamente, sino alcanzar a Dios a través de la vida virtuosa... Porque este fin no lo alcanza el hombre... por el poder humano, sino por el divino... la tarea de guiarlo hacia tal fin no corresponde al gobierno humano, sino al divino... Por consecuencia... los reyes deben sujetarse a los sacerdotes".[69]

[67] *Sobre el gobierno de los príncipes*, I 2.
[68] *Ibidem*.
[69] *Idem.*, I 14.

En segundo lugar, el monarca es también limitado por el hecho de que él no es sino el agente de la comunidad que gobierna. Lo que hoy día llamaríamos soberanía debe residir, según Tomás, "en todo el pueblo o en alguien que lo represente".[70]

Las relaciones entre gobernante y gobernados son en el sentido de que éstos confieren al monarca el poder suficiente para que él pueda realizar, en su nombre, lo que ellos no pueden hacer por sí mismos, es decir, administrar la justicia y producir la paz social. Si el monarca no cumple con estas funciones, viola el acuerdo y, por tanto, puede ser depuesto. Pero la rebelión armada sería, para Tomás, un último recurso, ya que antes que nada, los súbditos deberían pedir a Dios la ayuda necesaria por medio de la oración: "...para merecer este beneficio de Dios, el pueblo debe desistir del pecado; porque a veces Dios permite que los hombres malvados gobiernen como castigo por el pecado".[71]

De todo lo que hemos considerado, se puede decir que el aquinatense proporciona una solución al más importante problema político de la Edad Media: las relaciones entre el Estado y la Iglesia. Según él, no debe existir un poder absoluto de la Iglesia sobre el Estado, ante todo en lo que afecta a lo temporal, pero sí debe admitirse una superioridad de la Iglesia en cuanto se refiere al orden sobrenatural, es decir, su representación terrenal de la divinidad.

[70] *Suma teológica*, I-II, 90, 3-

[71] *Sobre el gobierno de los príncipes*, I 6.

Capítulo V
La crítica y el misticismo

La época del cambio

El pensador que acabamos de comentar, es decir, Tomás de Aquino, llena de sí toda la Edad Media en el contexto cristiano. Es el hacedor de una síntesis poderosa que abarca todos los aspectos del conocimiento y que se preocupa profundamente por toda la problemática correspondiente, en la cual se destaca, como lo hemos visto, el conflicto entre el saber racional de los clásicos y las ideas ortodoxas del cristianismo, conflicto que el aquinatense cree haber resuelto a satisfacción. Por tanto, la importancia del santo doctor puede compararse con la que tuvieron Platón y Aristóteles en la época clásica.

Pero a pesar de esta filosofía renovadora, que podríamos llamar casi anticipadora de situaciones y problemas, los cambios que se producen entre el siglo XIV y XVI, y que darán origen al Renacimiento, con su acelerado desarrollo de la ciencia y de una incipiente tecnología, exigen un ajuste más rápido del que el pensamiento medieval pudo realizar, condición ésta que produjo el ocaso de una cultura.

El obstáculo más relevante a la flexibilidad del cambio, que se perfilaba cada vez con mayor urgencia, fue ciertamente la tradicional intransigencia de la Iglesia oficial, que seguía dominando el panorama cultural de la época.

La primera disidencia que aparece en este contexto, se manifiesta en el terreno religioso y se enfoca hacia una crítica del pensamiento de Tomás, el cual (lo hemos visto) había llegado a ser dominante en los ambientes oficiales. La crítica apunta hacia el aristotelismo tomista e intenta renovar las ideas de Agustín, a

las que, se supone, no se había hecho la necesaria justicia. Sin embargo, los inicios de esta disidencia fueron bastante desafortunados, puesto que ella llegó a ser tan intolerante como la posición dominante que quería combatir. Para el nuevo pensamiento, el tomismo aparecía como reaccionario y, para el tomismo, aquél aparecía como herético.

El pensamiento crítico se manifiesta una vez más en el seno de la orden franciscana, que en la Edad Media representó siempre una oposición tajante a la postura oficial. En este caso se trata de la Escuela Franciscana Posterior, fundada por Juan Duns Escoto, el *doctor subtilis*, uno de los pensadores más destacados de la época medieval.

Juan Duns Escoto (John Duns Scotus)

BIOBIBLIOGRAFÍA

Las noticias acerca de la vida, e incluso de la obra del "doctor sutil", son algo inciertas. Posiblemente nació en Escocia y la fecha de su nacimiento la ubican unos en 1265, otros en 1274.

Muy joven ingresa a la orden franciscana y estudia en Oxford, probablemente con Guillermo de Ware. Posteriormente se traslada a París, para estudiar teología con Gonzalo Hispano, al cual sucede en la cátedra cuando éste es nombrado superior general de la orden.

Posiblemente por la política del rey de Francia en contra de los Templarios, o por disposición de sus superiores, regresa a Oxford. En 1307 es enviado a Colonia y muere ahí al año siguiente.

En su segunda estadía en Oxford escribe el *Opus oxoniense*, considerada su obra fundamental, que comprende los comentarios a las sentencias; y las *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis* así como el *Tratado del primer principio* (*Tractatus de primo rerum omnium principio*). Durante su estancia en París escribe las *Reportata parisiensia* (lecciones sobre las sentencias) y los *Quodlibeta* (cuestiones diversas).

Las obras arriba mencionadas son las que generalmente se

consideran auténticas. Otras le fueron atribuidas y sobre su autenticidad todavía se discute hoy en día.[1]

El epíteto de "doctor sutil", Duns Escoto lo mereció por la rigurosa conceptualización, por la precisión de su mente y la sutileza de sus razonamientos, aunque, obviamente, son pocos los que le reconocen estas dotes fuera de la Iglesia católica.

Etienne Gilson, el profundo conocedor de la filosofía medieval, traza un paralelo entre la filosofía de Tomás y la de Duns Escoto:[2]

> La obra de Duns Escoto, por lo demás inacabada, es seguramente bastante inferior a la de santo Tomás en lo que toca a riqueza de contenido y por el orden arquitectónico de su construcción; pero, en cambio, la supera por el vigor y originalidad de inspiración que la anima. Santo Tomás tiene el genio del orden racional y es quizá el mayor coordinador de ideas que ha conocido la humanidad. Duns Escoto pertenece más bien a la casta de los inventores que a la de los ordenadores. Puede decirse que, gracias a él y a su filosofía, la concepción cristiana del Dios infinito y creador llega por primera vez a una plena conciencia de sí misma.

El objetivo principal de su investigación filosófica y teológica aparece manifiesto en la invocación que hace:

> ¡Oh Señor, Dios nuestro! Cuando Moisés, Tu siervo, Te preguntaba a Ti, el más veraz de los doctores, por Tu nombre, para proponérselo a los hijos de Israel, Tú, sabiendo qué es lo que puede concebir de Ti el intelecto de los mortales, respondiste: YO SOY EL QUE SOY, revelando así Tu nombre bendito. Tú eres el verdadero ser, Tú eres todo el ser. Quisiera comprender esto, si me fuera posible. Ayúdame, Señor, que quiero saber en qué medida puede nuestra razón natural comprender el ser verdadero que eres Tú, empezando por el ente que predicaste de Ti.[3]

[1] Para esta discusión, véase, por ejemplo, Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. II, pp. 477-481.

[2] *La filosofía en la Edad Media.*

[3] *Tratado del primer principio*, I.

El proceso del conocimiento se ajusta a los patrones que ya habían establecido Aristóteles y Tomás: antes que nada conocemos a los particulares por medio de la percepción y luego extraemos de ellos el universal que se encuentra fundamentalmente en tales particulares.

Sin embargo, sobre estos lineamientos generales, Duns Escoto hace algunas observaciones importantes. Para empezar, el conocimiento humano es eminentemente empírico, esto es, basado en la experiencia. Dicha situación pone de manifiesto la diferencia y la limitación de tal conocimiento respecto al divino. Pero tales características de diferencia y limitación no son naturales: el hombre sería capaz de conocimiento directo, es decir, sin la mediación de la experiencia, si Dios no lo hubiera castigado a este respecto por el pecado original. Quiere decir, entonces, que las limitaciones cognoscitivas del hombre se deben al pecado, no a su naturaleza esencial.

El razonamiento, obviamente, tiene validez sólo en el contexto teológico, pero no deja de ser importante. En efecto, si la capacidad cognoscitiva del hombre estuviera naturalmente limitada, el conocimiento de Dios sería imposible, puesto que la divinidad no pertenece al nivel de las formas materiales. Ahora bien, si la epistemología tomista fuera correcta del todo, el hombre, en su conocimiento de Dios, debería depender enteramente de la fe y de la revelación, esto es, estaría seriamente incapacitado para razonar, con sus propios instrumentos gnoseológicos, acerca de la existencia divina.

Un medio de que se sirve Duns Escoto en este problema es su distinción entre equivocidad y univocidad. El término "ser" es equívoco, puesto que se puede aplicar tanto a Dios como a nosotros, pero entonces, ¿cómo podemos saber lo que es verdadero acerca de Dios a partir de lo que sabemos que es verdadero acerca de nosotros? Luego habrá que sostener que el término ser es unívoco, y esta proposición es comprensible sólo si pensamos que la mente humana es naturalmente capaz de un conocimiento adecuado del ser en cuanto tal.

El "doctor sutil" salva entonces la posibilidad de nuestro conocimiento racional de Dios, pero si el ser es unívoco tanto en el hombre como en Dios, ¿no deberíamos concluir que el hombre es también divino? La pregunta se justifica si consideramos que, a partir de este razonamiento sobre la univocidad del ser, el hombre y Dios son semejantes, y, a pesar de ello, son diferentes en cuanto Dios es el ser infinito y el hombre es un ser finito.

Duns Escoto intenta salir de este atolladero afirmando que el ser divino y el ser humano son parecidos porque ambos se oponen a la nada (en cuanto el ser es). Además, en ambos las dos modalidades del ser, es decir, la esencia y la existencia, están íntimamente ligadas. Sin embargo, esta última observación colinda con el panteísmo y, por esta razón, Tomás nunca la sostuvo en relación con los seres finitos.

Para evitar el panteísmo, el pensador escocés acude al principio de "la formal distinción relativa a la cosa". Por lo pronto, considera que hay una distinción entre una diferencia objetiva ("distinción real", por ejemplo, entre dos individuos) y una subjetiva o mental ("distinción racional", por ejemplo, entre dos diferentes concepciones acerca de algo). Pero, además, hay que mediar entre estos dos extremos con un tercer tipo de diferencia ("distinción formal") que es menos objetiva que la real pero, al mismo tiempo, más objetiva que la mental. Ésta existe entre dos entidades en las que se puede pensar, cada una en su propio contexto, pero tan íntimamente ligadas que ni siquiera Dios puede separarlas. El principio sirve para evitar el panteísmo. Hay una diferencia entre el ser infinito y el ser finito en cuanto a sus relaciones entre esencia y existencia. A pesar de que exista una unión indisoluble en ambos en cuanto a estas dos modalidades, pueden pensarse separadamente en cuanto al ser finito se refiere. Esto significa que hay una distinción formal entre la esencia y la existencia de los seres finitos, pero no en el caso de Dios.

Entonces, los dos tipos de seres son semejantes y diferentes a la vez, y las características de tal semejanza y diferencia se describen en la distinción formal. Son suficientemente semejantes como para poder sostener la posibilidad de un conocimiento racional de Dios, y lo suficientemente diferentes como para evitar el panteísmo.

También en relación al problema de los universales, Duns Escoto se aleja tanto de Aristóteles y Tomás, cuanto de Pedro Abelardo. Para él el universal es un objeto real del conocimiento, no sólo una forma de predicación, y, al mismo tiempo, no existe separadamente de los particulares.

La base de su concepción descansa, una vez, más en el principio de la distinción formal. El particular y el universal no constituyen una distinción real ni mental, sino que, en virtud de la distinción formal, ellos se distinguen realmente, pero no constituyen entidades separadas.

Finalmente, el "doctor sutil" se aparta también del tomismo en cuanto a la iluminación que Dios presta al hombre en relación con su posibilidad de conocimiento. Obviamente, el problema no se plantea en relación con Dios, puesto que todo pensador cristiano acepta que el conocimiento de la divinidad no se obtiene sin un particular tipo de revelación, sino en relación con el conocimiento de los objetos naturales. Para el pensamiento de Agustín, alimentado en el platonismo, la iluminación divina es necesaria para el conocimiento verdadero de los objetos naturales. Para Tomás, quien se sirvió de las premisas aristotélicas, la iluminación divina sólo perfecciona el conocimiento natural, que de suyo es adecuado.

Por su parte, Duns Escoto, a pesar de la tradición agustiniana de la orden franciscana a la cual pertenecía, minimiza la importancia de la iluminación divina, aduciendo al respecto una afirmación de Pablo: "Porque lo que de Dios se conoce, a ellos es manifiesto; porque Dios lo manifestó. Porque las cosas invisibles de él, su eterna potencia y divinidad, se echan de ver desde la creación del mundo, siendo entendidas por las cosas que son hechas; de modo que son inexcusables".[4]

Para poder contestar la pregunta de si existe o no un conocimiento adecuado sin la iluminación divina, Duns Escoto, contrariamente a lo que había hecho Tomás, distingue algunos campos en los cuales el conocimiento natural es posible porque alcanza, en la formulación de sus juicios, la certeza.

Las proposiciones apodícticas son ciertas porque "un térmi-

[4] Romanos, I 19-20.

no incluye el otro". Por consiguiente, es imposible afirmar uno y negar otro sin incurrir en contradicción porque sería "sostener en la mente opiniones contrarias al mismo tiempo". Tales son las proposiciones matemáticas. En cuanto a la certeza de las proposiciones que se derivan de la experiencia, el "doctor sutil" hace una serie de observaciones interesantes. Para él, el problema consiste en que no podemos hacer inferencias totales a partir de los casos particulares que consideramos. Es decir, ¿cómo podemos inferir de la observación de algunos particulares la necesidad de que lo mismo suceda en todos los demás casos no observados? Según el escocés, se debe a que "cualquier cosa que ocurra en una gran cantidad de cosas por alguna causa no libre, es el efecto natural de dicha causa". La verdad de esta proposición "la conoce el entendimiento" porque la naturaleza es un orden regular de causas secundarias que operan uniformemente.[5]

EL PRINCIPIO DE INDIVIDUACIÓN

Para Duns Escoto, el individuo tiene mucha más importancia que para Tomás. Decimos más importancia, no más valor, porque, dentro del contexto cristiano, el individuo no vale en cuanto tal, sino en cuanto es creatura de Dios. Aquí, el problema no se enfoca desde un punto de vista axiológico, sino epistemológico.

El "doctor sutil" está firmemente interesado, como lo hemos visto, en demostrar que el intelecto humano es capaz de un conocimiento real y, hay que decir, entre los objetos del conocimiento está el de los individuales.

Para él, la doctrina aristotélico-tomista al respecto es inadecuada para explicar el principio de individuación y la razón es que éste parte de la materia, según la cual sería posible conocer las propiedades externas de los objetos y no su individualidad interna. Además, la explicación ofrecida por Tomás pone en tela de juicio la inmortalidad personal, porque si en la materia existe la individuación, no es *este* hombre quien sobrevive y esto sin contar que, como ya lo hemos visto, los ángeles, seres inmateriales,

[5] *Opus oxoniense*, *passim*.

se distinguirían no como individuos, sino como especies.

Por tanto, si la materia no sirve como explicación de este principio, debe ser la forma la que debería explicar no sólo la *quidditas* de los particulares, sino también su *hiccitas*. Es decir, no sólo la forma "hombre", de la cual participan todos los seres humanos, sino también la forma de "este hombre particular", que es el aspecto cognoscible del mismo.

Esta nueva proposición implicaría, pues, un retorno al nominalismo, pero Duns Escoto lo evita por el ya recordado principio de la diferencia formal: hay también una forma "hombre", bastante diferente para ser un objeto real de conocimiento, pero no lo suficiente para constituir una entidad diferente.

De estas consideraciones surge la diferenciación que el "doctor sutil" hace entre universal y particular (individual). El universal puede dividirse en partes, el particular no. El universal "hombre" es divisible en especies e incluso en individuos, ya que en este proceso llegamos a alguna parte que ya no es susceptible de división, es decir, a "este hombre", por ejemplo, Pedro. Obviamente, Pedro está compuesto de partes orgánicas, pero de ellas no se puede predicar en relación con Pedro; como "hombre" puede predicarse de sus partes, es decir, de sus especies.

La discusión termina en el sentido de que se establece la relación entre esencia y existencia en los seres finitos: no se necesita que un ser finito, para existir, deba materializarse y alcanzar así su particularidad individual. Su individuación resulta ya de su propia esencia.

PRIMACÍA DE LA VOLUNTAD

Otra importante diferencia entre Tomás y Duns Escoto refiere la distinta importancia que ambos atribuyen al intelecto y a la voluntad. Para el primero, lo más relevante, tanto en Dios como en el hombre, es el intelecto, lo que hace pensar que el universo tiene una estructura completamente racional. Para el segundo, el lugar preeminente lo ocupa la voluntad y esto implica que el universo no es tan racional como se supone.

A primera vista parecería que la voluntad depende del intelec-

to, en cuanto deseamos lo que conocemos. Pero hay que tomar en cuenta que, por medio de la voluntad, pensamos lo que queremos. Para él, esta consideración lleva a la conclusión siguiente: el conocimiento es simple causa accidental de nuestra voluntad, mientras que ésta es la causa real de nuestro conocimiento. Por ello, tanto la voluntad divina como la humana son completamente libres en su elección y, por ende, Tomás estaba equivocado al afirmar que necesariamente queremos lo que consideramos bueno.

En esta discusión, se presentan dificultades por ambos lados, es decir, tanto en la solución tomista como en la escotista. En efecto: si en Dios existe una supremacía del intelecto, y entonces actúa por arquetipos que existen en su mente, su voluntad se ve seriamente limitada en detrimento de su omnipotencia en cuanto puede hacer sólo lo que está en consonancia con los arquetipos eternos. Pero si hay primacía de la voluntad de Dios, entonces podría concluirse que todo es arbitrario, es decir, sujeto a un capricho, que bien podría ser irracional.

Para sortear este nuevo atolladero, el "doctor sutil" nos hace ver que no hay una distinción real entre intelecto y voluntad en Dios: éste se mueve libremente en cuanto a su intelecto y no es determinado por él. Aquí aparece otra vez la dichosa distinción formal: en el ser divino las dos operaciones son formalmente distintas, no realmente separadas.

LAS PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Como lo hemos podido ver, Duns Escoto insiste sobre la posibilidad de un conocimiento natural de Dios por parte del hombre. Pero también hace observar que esta posibilidad se ve seriamente mermada por el castigo que Dios nos infligió debido al pecado de Adán. La posición del "doctor sutil", como siempre, intenta salvar una doble serie de peligros: por un lado, si se insiste demasiado en la posibilidad del conocimiento natural de Dios, hay el peligro de multiplicar las interpretaciones acerca de tal conocimiento; por otro, si se insiste demasiado sobre las limitaciones, se abre el camino a un peligroso escepticismo. Entonces,

hay que equilibrar posibilidades y limitaciones.

En cuanto a las pruebas acerca de la existencia de Dios, Duns Escoto, contrariamente a lo que había hecho Tomás, no critica totalmente el argumento ontológico de Anselmo. Piensa que dicha prueba debe ser simplemente sometida a una revisión, en la cual se intente demostrar *a posteriori* (no solamente *a priori*) "que la idea del ser máximo que puede pensarse es la idea de un ser posible en sí mismo, puesto que si es posible, existirá necesariamente, ya que la idea de Dios es la de un ser necesario". Su razonamiento se resume de esta manera: "...si el máximo que puede pensarse sólo existiera en el pensamiento, sería a la vez posible [puesto que como tal se le concibe] e imposible [puesto que no existe fuera del pensamiento] a pesar de concebirse como un ente que necesariamente deberá existir en la realidad, lo cual es contradictorio. Es preciso, por tanto, afirmar su existencia real".[6]

Por otro lado, no acepta la prueba del primer motor proporcionada por Aristóteles, aduciendo que tal argumento implica solamente la causa del movimiento, no la del ser. Es decir, prueba solamente la existencia del motor inmóvil aristotélico, no la del Dios cristiano. En contraste, toma como más efectiva la prueba de lo contingente y lo necesario. Al considerar empíricamente verificable la existencia de los seres contingentes, hay que decir que tales seres no pueden ser causa de ellos mismos y, por tanto, pueden haberse causado ya sea por otro ser contingente, ya sea por un ser necesario. Si la contestación fuera esta última, se llegaría de inmediato a la aceptación del ser necesario. Si no, se caería irremediablemente en la situación del regreso al "infinito", que es lógicamente inaceptable.

Y la existencia de un ser necesario prueba que éste es único, perfecto y bueno, y además omnipotente y providente: "¡Señor, Dios nuestro! Tú eres uno naturalmente. Tú eres uno numeralmente. Dijiste en verdad que fuera de Ti no hay Dios. Pues aunque hay muchos dioses nominalmente o en opinión, Tú eres el único por naturaleza. Tú eres el verdadero Dios, del cual provienen todas las cosas, en quien están todas y por el cual son

[6] Castaño Piñán, Alfonso, Prólogo al *Tratado del primer principio*.

todas, que eres bendecido por los siglos. Amén".[7]

Hasta aquí el breve análisis sobre el sutil pensamiento de Duns Escoto, ejemplo sobresaliente de aquella gimnasia mental que siempre caracterizó, aunque de diferente manera, la filosofía escolástica. Para él, se pueden repetir las observaciones que François Châtelet hace en relación con la escolástica en general: "En el lenguaje ordinario, *escolástico* significa a menudo 'discurso inútilmente complicado'. Es todo lo contrario: digamos, para generalizar, de la patrística a Tomás y a Guillermo de Ockham, que lo que asombra es la ingenuidad; o, para decirlo de otra manera, la invención. Tales invenciones, ¿podrían sernos de utilidad hoy en día? Que cada quien juzgue a su manera".[8]

Eckhart de Hochheim

BIOBIBLIOGRAFÍA

Este estupendo místico, llamado por antonomasia "el Maestro", nació alrededor del año de 1260. Ingresó a la orden dominica y, después de sus estudios en París, se le concedió el grado de doctor por el papa Bonifacio VIII. Desempeñó algunos cargos en su orden (provincial y vicario general). Pasó las últimas décadas de su vida en París y Estrasburgo y finalmente enseñó en Colonia en donde murió en el año de 1327.

Su gran actividad de predicador fue evaluada de muy distinta manera en su tiempo. Los reproches que le hacían sus opositores fueron curiosamente los de predicar en lengua vulgar doctrinas peligrosas para las clases más humildes. A pesar de que el inquisidor enviado en su contra por el papa Juan XXII no encontró en él nada que pudiera condenarse, se le prohibió exponer al pueblo su propio pensamiento.

En la pugna entre el papa y el imperio, Eckhart fue tomado como chivo expiatorio, al pertenecer a una orden que se había mantenido fiel al papado, y condenado por ambas partes por diversas razones. Reforzó esta fidelidad haciendo pública adhe-

[7] *Tratado del primer principio*, Conclusión.

[8] *La philosophie médiévale*, p. 234.

sión a la Iglesia y estuvo además de acuerdo en retractarse si algún error estaba contenido en sus escritos (*si quid erroneum repertum fuerit... hic revoco publice*).

De las obras que el Maestro publicó en latín pueden recordarse la *Obra tripartita* (*Opus tripartitum*), que nos llegó incompleta y, desde la vertiente filosófica, las *Disputas parisienses* (*Quaestiones parisienses*) junto con los *Sermones* (*Sermones*).

De sus obras en alemán destaca el *Libro del consuelo divino* (*Das Buch der göttliche Tröstung*), posiblemente dedicado a la reina de Hungría.

EL CONCEPTO DE DIOS

La naturaleza divina es descrita aquí como la "nada inefable". La razón estriba en el hecho de que Dios no puede existir como el último ente inmediato a nosotros, esto es, de una manera finita y nombrable. Por tanto, puesto que su ser trasciende todo lo finito, puede definirse como la "Nada de todo lo finito". El adjetivo "inefable" hace una vez más hincapié en la ineficiencia de nuestra terminología para designar al ser supremo. En esta "nada inefable" existen, al estilo de Platón, todas las esencias de las cosas que van a existir, puesto que el ser es el Ser de Dios, es decir, no se puede afirmar que algo exista realmente fuera de Dios; así lo afirma en su famoso silogismo sobre la existencia de Dios: "El ser es la esencia de Dios, es decir, Dios; por tanto, es una verdad eterna que Dios es; entonces, Dios es (*Esse est essentia Dei sive Deus; igitur Deum esse, verum aeternum est; igitur Deus est*)".[9]

Como se puede observar, es otra interpretación de la teología negativa que, sin embargo, proporciona de alguna manera un cierto conocimiento positivo al echar luz sobre la identificación de Dios con la plenitud del ser: al contener Dios en sí las ideas de todo ser, entonces, en el acto de la creación crea el ser y, en este sentido, es él inmanente al ser. Eckhart evita las ideas panteístas que podrían hallarse implícitas en esta teoría, puesto que el ser físico resulta un ser participado. Entonces Dios es el ser por

[9] *Disputas parisienses*, 14, 1.

excelencia porque es fuente, origen y plenitud de las ideas, aun cuando se deba por otro lado admitir que el ser físico no sería nada sin Dios.

El doble concepto de "nada" que maneja Eckhart (en referencia a Dios y a las creaturas) nos lleva a otras consideraciones. En esta vida, si dependemos demasiado de los bienes caducos, nos afligimos sobre manera cuando los perdemos. Es así que debemos buscar un algo que no podamos perder, por su propia naturaleza, y este algo es Dios, fuente y origen de todo bien. Las creaturas, en cuanto tales, no valen nada, no son nada, porque no tienen el ser por sí mismas, sino de Dios: por tanto, amar a las creaturas por lo que aparentemente son, es correr el riesgo de amar a la nada, lo que resulta ilógico. La procedencia divina de la creatura hace que ésta se sienta irresistiblemente atraída por el anhelo de volver a Dios, lo que es posible a través de la capacidad cognoscitiva del alma humana, la más noble de todas las creaturas.

El mundo de las ideas está por encima del mundo creado y se identifica con el Verbo:[10] pero los dos mundos están tan estrechamente ligados que, a veces, es imposible trazar una diferencia específica.

LA ÉTICA

En este campo, el Maestro atrae una vez más la atención sobre la necesidad de que ésta sea viva, no que solamente se estudie. El hombre debe, por consiguiente, encontrar en ella su camino hacia la perfección, la cual se alcanza permitiendo a Dios que viva en nuestra alma.

Ahora bien, tal insistencia en la practicidad de la ética revela una preferencia por el amor activo, el cual, digámoslo así, soluciona los problemas reales, en relación con el amor contemplativo, que es solamente un goce para el que lo experimenta: hay que abandonar el éxtasis en pos de actos de verdadera caridad. La proposición entonces arranca de las genuinas enseñanzas

[10] *Sermones*, I.

evangélicas y refrenda un programa completo de perfección cristiana. Esta perfección se alcanza mediante una estrecha unión con Dios, que se manifiesta por la plena participación cognoscitiva y amorosa con el sumo bien, que nos hace adherir completamente a la voluntad divina.

Los peldaños de este proceso de perfección se escalan por las capacidades de que está dotada nuestra alma. Tales facultades se ordenan desde los sentidos externos, los afectos, el apetito y el entendimiento empírico, que son potencias inferiores, hasta la memoria, la voluntad y la razón. El proceso cognoscitivo del alma se ordena entonces desde el sentido común, que unifica los datos de las percepciones, y la razón, que realiza tal unidad en cuanto a la idea.

Para Eckhart, los grados del conocimiento son tres: el sensible, el racional y el que rebasa los límites de la razón, un conocimiento que se da por la "chispa del alma" (*scintilla animae, Fünklein der Seele*), esto es, por el aspecto divino que se encuentra en nuestra alma y que obra obviamente por la acción de Dios en nosotros. Este conocimiento supremo, que ya no expresa un verdadero saber, sino una contemplación de la verdad, se da, pues, a través de una experiencia mística, como ya lo había descrito Plotino.

Aquí, sin embargo, se avanza más en este sentido. La acción divina sobre el alma humana hace que el hombre participe directamente de la divinidad, es decir, se engendra en el ser humano el hijo eterno de Dios.

En esta unión mística se rebasan los actos externos derivados de los consejos ascéticos, pero, para alcanzarla, es necesario que el hombre renuncie a todo lo que no es de Dios: sería un tanto como decir, si usamos el lenguaje de Aristóteles, que ya no son necesarias las virtudes éticas. Como lo dice Hirschberger: "Es el punto en que el hombre, que es un medio entre dos mundos, se sabe pertenecer a lo divino en auténtica participación".[11]

A pesar de la condenación póstuma de la Iglesia en el documento de Juan XXII, la influencia de Eckhart fue importante, especialmente entre el pueblo, que lo consideraba un auténtico

[11] *Historia de la filosofía*, I, p. 344.

director espiritual. Pero tuvo también seguidores entre sus hermanos de religión y logró impresionar a figuras como Lutero y Hegel. Este último lo llamará "héroe de la especulación".

Una síntesis de sus intereses místicos y, a la vez, eruditamente especulativos, la hace el mismo Maestro cuando dice: "Que el misericordioso y dulce Dios, que es la verdad misma, me dé y dé a todos los que lean este libro el don de descubrir la verdad en nosotros mismos".[12]

[12] *Libro del consuelo divino*, final.

Capítulo VI
La disidencia política

El panorama político en la Edad Media

Por las funciones hegemónicas de la Iglesia, que también abarcan de manera creciente el campo político, el panorama general que se presenta a este respecto, en la Edad Media, es bastante confuso, pero rico en experiencias de nuevo tipo.

La estructura básica del nuevo desarrollo fue obviamente el Imperio romano en disolución. Después del periodo turbio de las invasiones barbáricas, surgen y se consolidan gradualmente nuevos reinos en los territorios que antes pertenecían a las provincias imperiales: en España, el reino de los godos; en África, el de los vándalos (rápidamente asimilado por los islámicos); en Gran Bretaña, el de los anglosajones; en Galia, el de los francos. Junto a estas fragmentaciones, se desarrollan paralelamente las lenguas vulgares, que sustituyen poco a poco la oficialidad lingüística del latín. Estas semillas de particularismo cultural que van germinando también socavan el concepto de Estado gestado en la época clásica, así como sus funciones correspondientes, que fueron totalmente absorbidas por el poder eclesiástico.

La estructura político-social que emerge en este contexto es el feudalismo. Este sistema llega a su máxima expresión con Carlomagno y empieza después de él su decadencia. Hay que añadir, sin embargo, que sus antecedentes existían ya en la época de la disolución del Imperio romano.

El vastísimo imperio no podía ser ya gobernado por un gobierno central y, por tanto, las responsabilidades relativas recayeron, con muchas alternas vicisitudes, en los que poseían la tierra a lo largo de todo este inmenso territorio. Los privilegios in-

herentes a los propietarios de la tierra fueron la "inmunidad", el derecho de administrar la justicia en sus propiedades, impidiendo la intromisión de los agentes del gobierno central; y la "encomienda", es decir, el acto con que propietarios menores encomendaban su posesión a un señor más poderoso a cambio de protección, renunciando así a su total independencia por una mayor seguridad.

Por tanto, la vida comunitaria se estructura en una serie de complejas interrelaciones personales, fundamentadas en un tipo de lealtad hacia el inmediato señor del que se depende, y no de lealtad colectiva hacia el Estado. Entonces, la responsabilidad general del gobierno, hacia todos sus súbditos, se convierte en la responsabilidad personal del señor hacia los que le profesan lealtad. Hay pues una condición de *status*, no de ciudadanía, que regula esta nueva estructura político-social.

En la cima de esta pirámide de lealtades se encuentra la institución del Sacro Romano Imperio, cuyos cimientos se echan precisamente en la coronación de Carlomagno. Tal institución fue una hechura de la Iglesia, para guardar una fachada de responsabilidad y de respetabilidad en lo que a libertades cívicas se refiere, y además para que el brazo seglar realizara el trabajo sucio en la cacería de herejes. Sin embargo, hay que decir que el Sacro Romano Imperio no fue sacro, ni romano, ni imperio. No fue "sacro", porque constituyó siempre el refugio de los disidentes políticos, partidarios del Estado laico; no fue "romano", porque los emperadores fueron siempre germánicos; y no fue "imperio", porque la lealtad feudal de los reyes hacia el emperador fue más bien ficticia que real.

Así que la Iglesia y el feudalismo, las dos grandes instituciones de la Edad Media, plantearon pues el problema político más importante de esa época: las relaciones entre la Iglesia y el Estado, la supremacía del Estado Eclesiástico sobre el Estado Civil. El surgimiento de las dos facciones: los güelfos y los gibelinos, partidarios respectivos de los dos poderes, matizó, con sus luchas encarnizadas, las fases de esta contienda, que terminó, al desaparecer el sistema feudal, con la pérdida paulatina de poder por parte de la institución eclesiástica, proceso que se inició en el Renacimiento y concluyó definitivamente el 20 de septiembre

de 1870, con la toma de Roma por parte del Estado italiano, durante el pontificado de Pío IX.

En las fases de esta lucha teórica y práctica tomaron parte destacados intelectuales, quienes intentaron de diferente manera demostrar que el papel de la Iglesia es exclusivamente espiritual y que, por tanto, los dos poderes deben separarse, obrar independientemente, cada quien en su propia esfera de funciones y de tareas propias. Estos teóricos, quienes fueron de una u otra forma víctimas de la Iglesia por su osadía, pueden considerarse, en diferentes niveles, los verdaderos antecedentes de las teorías que condujeron a la formación del Estado moderno, que empezará a tomar consistencia en el Renacimiento.

En este capítulo, es nuestra intención reseñar, con cierta amplitud, este pensamiento político disidente, tocando también aquellos aspectos que aún sin estar directamente relacionados con el tema, arrojan, sin embargo, nueva luz sobre la importancia de esta filosofía.

Dante Alighieri

BIOBIBLIOGRAFÍA

Dante nació en Florencia, cuando el sol estaba en Géminis[1] y tuvo por tatarabuelo al valiente Cacciaguida degli Elisei, del nombre de cuyo hijo (Alighiero) surgió su apellido.[2] Fue hijo de Alighiero y bautizado en la Iglesia de San Juan[3] en la cual recibió también su primera educación.

Su musa inspiradora fue Beatriz, hija de Folco Portinari, con la cual no tuvo familiaridad para no perder la idealización que de ella se había hecho, según los cánones del "dulce estilo nuevo". Beatriz se casó posteriormente con Simone de'Bardi y murió en 1290, joven de veinticuatro años.

En 1295 se casa con Gemma Donati, de la cual tuvo varios hijos, los más conocidos de ellos fueron Jacopo y Pietro, también

[1] Paraíso, XXII 115-117.
[2] Paraíso, XV 136-137.
[3] Paraíso, XXV 8-9.

escritores, que compartieron las vicisitudes políticas del padre. Anteriormente a su matrimonio, Dante había ya participado en la vida activa de su ciudad, combatiendo en contra de los gibelinos (su familia pertenecía a los güelfos)[4] y tomando parte en la famosa batalla de Campaldino y en la rendición del Castillo de Caprona, tenido por los pisanos.

Habiéndose inscrito en las artes mayores, más precisamente en la de los médicos y farmacéuticos, pudo tomar parte activa en los consejos de su ciudad. Después de haber sido varias veces embajador, fue nombrado prior, de junio a agosto de 1300.

En la división del partido güelfo en Blancos y Negros, Dante tomó partido con los primeros (los más moderados), lo que le granjeó la enemistad política del papa Bonifacio VIII. Éste mandó a Florencia como pacificador a Carlos de Valois, hermano de Felipe el Hermoso, rey de Francia, y Dante se vio condenado al destierro. El decreto lleva la firma del jefe de la ciudad (*potestá*), Canto de'Gabrielli da Gubbio, y está fechado en enero de 1302. Sus dos hijos mencionados lo acompañaron en el destierro.

Acusado de delitos gravísimos, fue condenado a muerte, conmutándosele posteriormente la pena por el destierro perpetuo,[5] ya que Dante no quiso acogerse a la amnistía por parecerle las condiciones demasiado humillantes.

Largo y penoso fue el destierro de Dante, peregrinando de un refugio a otro. He aquí las etapas más importantes. Parece que la primera ayuda la tuvo de Bartolomeo (o Alboino) degli Scaligeri de Verona.[6] Luego fue huésped de los Malaspina en Lunigiana.[7] Según ciertos biógrafos, en 1310 Dante se encontraba en París, estudiando en la Universidad. De ahí habría regresado a Italia por la venida de Enrique VII de Luxemburgo,[8] en el cual Dante cifraba la realización de sus ideas políticas. En 1313 muere el emperador Enrique y entonces nuestro poeta, perdidas sus esperanzas, se refugia en casa de Uguccione della Faggiuola, señor de Pisa y de Lucca. La derrota que éste inflige a las armas flo-

[4] Las facciones políticas antes mencionadas.
[5] Paraíso, XVII 48.
[6] Paraíso, XVII 70-73.
[7] Purgatorio, VIII 137-139.
[8] Paraíso, XXX 137-138.

rentinas despierta otra vez en Dante la realización de su sueño, pero se desvanece definitivamente a la caída de este príncipe.

Su último refugio fue la corte del príncipe Guido Novelo da Polenta, en Rávena, nieto de aquella Francisca de Rímini que Dante recordó en el V Canto del Infierno. También, durante algún tiempo, fue huésped de Can Grande della Scala, señor de Verona.

Murió en Rávena y, por orden de Guido, fue enterrado con honores en San Pier Maggiore, cerca del convento de los franciscanos.

La cultura de Dante es obviamente medieval y se alimenta, por tanto, de los textos y disputas en uso en la pedagogía escolástica. Su filosofía tiene como base a los dos más importantes pensadores de su tiempo: Tomás de Aquino y Siger de Brabante. Esta elección es sintomática en Dante, desde el momento que ambos se anticiparon al esquema de pensamiento de su tiempo, convirtiéndose en el centro de enconadas discusiones. En cuanto a Siger, condenado por la Iglesia, Dante desafía el juicio eclesiástico colocándolo en el cielo de los doctores, en su Paraíso.[9]

En este sentido, el máximo poeta italiano es la personificación de todas las tendencias medievales. Cuando Carlos de Valois entra a Florencia como un señor, Dante se ve obligado a dejar su ciudad natal para empezar, como lo hemos dicho, un doloroso exilio, y su obra se convierte, en un primer tiempo, en el espejo de su época.

El poeta pone en labios de sus personajes una abundante doctrina escolástica. Usa el método silogístico de discusión, en donde se puede reconocer inmediatamente el pensamiento teológico-medieval. También podemos descubrir en sus escritos influencias de las doctrinas neoplatónicas y árabes y una información completa de las controversias debatidas en la Universidad de París. En una palabra: su manejo del intelecto especulativo y del entendimiento práctico reproduce los debates escolásticos y da un testimonio de su cuidado en tratar argumentos políticos desde un punto de vista netamente filosófico.

Aparte de *La Commedia* (*La Comedia*), que Boccaccio llamó "di-

[9] Paraíso, X.

vina", tenemos en la producción dantesca otras obras sumamente significativas. En primer lugar, está *La vida nueva* (*La vita nuova*), una novela que relata su juvenil amor por Beatriz. *Las rimas sueltas* (*Le rime sciolte*) nos transportan otra vez al ambiente del "dulce estilo nuevo" continuando su idealizado dramatismo. *El convivio* (*Il convivio*) habla de los dos caminos para alcanzar la verdad: el raciocinio y la intuición. Los dos caminos constituyen también dos géneros literarios. De ahí el título: la prosa ha de ser el pan y la poesía la vianda en el banquete de la sabiduría.

En latín, el poeta-filósofo escribe el *Tratado acerca de la monarquía* (*De monarchia*); el *Tratado de la lengua vulgar* (*De vulgari eloquentia*); las *Epístolas* (*Epistolae*); el *Discurso sobre el Agua y la Tierra* (*Quaestio de Aqua et Terra*) y las *Églogas* (*Eclogae*) en hexámetros.

LA FILOSOFÍA DEL AMOR Y DE LA VIDA

Los primeros fundamentos de esta filosofía los encontramos en *La vida nueva*, la novela juvenil escrita probablemente en el año de 1293.

En esta novela se registran todas las fases de un sentimiento que se va sublimando desde el enamoramiento, a los nueve años, hasta la transfiguración de la *gentilissima* en un ser celestial en el corazón del poeta, y el propósito final de honrarla algún día más dignamente.

Este propósito no resulta tan sólo una bella promesa hecha a la memoria de la mujer amada, sino que constituye también un prólogo congruente a la obra cumbre del florentino, es decir, a *La Comedia*. La razón es porque el tema predominante, exclusivo de *La vita nuova*, es el amor, el amor identificado con Beatriz; el amor, que constituye precisamente el mensaje central del poema dantesco y que, según reza el último verso de *La Comedia*, "mueve al sol y a las demás estrellas".[10]

Lo esencial para Dante, lo que verdaderamente ennoblece la vida, lo que representa una panacea para todos los males, es el amor. Pero este amor no es esclavo de los sentidos, no está sujeto

[10] Paraíso, XXXIII 145.

a bajas pasiones: es un sentimiento noble, racional, casi idealizado, así como lo dice en el Infierno: "Considerad vuestra inmortal esencia:/ no a vegetar cual brutos hechos,/ mas a ganar virtud, y honor, y ciencia".[11]

Ahora bien, ¿por qué a esta composición la titula Dante *La vita nuova*? En los dos primeros capítulos la expresión equivale posiblemente a "plenitud de la juventud", sobre todo si se toma en cuenta lo que dice el mismo Dante al confrontar esta obra con *El convivio*: "Compuse aquella obra [es decir, *La vita nuova*] cuando ya empezaba mi juventud; en ésta hablo pasada ya la juventud".[12] Pero, en el desarrollo de la trama, la "vida nueva" pasa a significar el comienzo de una existencia que se renueva constantemente en el amor, un amor que tiene también características nuevas, como constantemente se lo hacen observar al poeta las "mujeres gentiles" a las cuales se dirige.

El amor renueva la vida, porque es nuevo cada día, como el sol de Heráclito. Por tanto, mantiene y fortifica la juventud del corazón y de la mente, purificándolos de sus errores y debilidades. Lo dice la misma Beatriz en el Purgatorio: "Éste fue tal en su vida nueva, que toda virtud habría producido en él efectos admirables".[13] Y este amor, que puede causar admiración y respeto, incluso en nuestros días, lo describe el poeta en *El convivio*: "El amor... no es otra cosa que la unión espiritual del alma y de la cosa amada, a la cual el alma, por su misma naturaleza, acude rápida o lenta según que esté libre o impedida".[14]

Entonces, la "vida nueva" es la juventud renovada constantemente por el amor. Pero Dante es un poeta medieval, un intelectual permeado de cultura cristiana, cultura de cuyos símbolos se sirve abundantemente en todas sus obras. En este sentido, pudiera haber pensado también en la teoría del apóstol Pablo acerca del hombre viejo, representado en Adán, y del hombre nuevo, caracterizado en Cristo. Para Dante, hay que matar en nosotros lo mezquino y lo sensual, para poder resurgir en un amor racional, constantemente productivo.

[11] Infierno, XXVI 118-120.
[12] *El convivio*, I 1, 17
[13] Purgatorio, XXX 115-117.
[14] *El convivio*, III 2, 3.

En *La Comedia*, el florentino amplía estas concepciones. Nuestro poeta imagina hallarse en una selva oscura, símbolo del mundo en que la existencia humana se desenvuelve. No sabe cómo salir, esto es, cómo encontrar la luz de su propia naturaleza, porque sus vicios y sus culpas lo mantienen hundido, lejos de las alturas. Entonces, la razón (simbolizada por Virgilio) acude en su ayuda para revelarle su propia situación y hacerlo conciente del estado de miseria en que se encuentra. Dos son las posibles reacciones del espíritu humano frente a este autoexamen: una podría ser la desesperación y, por tanto, la irracionalidad, que se apodera de él al considerar sus bajas caídas. En este caso, el hombre se hunde aún más al renegar de su humana condición y al excluirse definitivamente del camino de la regeneración: la luz desaparece de su horizonte y el monte de la salvación resulta inaccesible. Éste es el infierno, lugar de desesperación infinita, matizada de odios inconmensurables, en donde se realiza la deshumanización del hombre, convertido para siempre en una bestia, perseguido por los fantasmas de sus pecados, agigantados por su propia autoaniquilación.

Por otra parte, puede resolverse a emprender, a través de un duro esfuerzo y de un firme acto volitivo, el doble camino del arrepentimiento y de la expiación. Puede decidir realizar la ardua tarea de volverse íntegramente hombre, rechazando sus malos instintos y racionalizando su propia conducta. Éste es el purgatorio, camino de purificación, lleno de abrojos y espinas, que Dante simboliza en la montaña de los siete círculos. Sin embargo, el poeta admira profundamente a ciertos pecadores y los convierte en símbolos de humanidad racional, como es el caso de Ulises, cuya empresa representa la aventura del conocimiento humano, que no admite límites ni imposiciones: está en el infierno teológicamente, pero filosóficamente se constituye en el modelo para la humanidad de todos los tiempos, que desafía lo desconocido.

A medida que el hombre va ascendiendo se siente más ligero, por el peso de las culpas que ha dejado enterradas en cada etapa de su penitencia. Al completarse los eslabones de esta regeneración, el hombre borra de la mente el último vestigio de recuerdo de sus pecados para llenarla con pensamientos racionales, hu-

manos, en una palabra. Dante simboliza esta doble acción purificadora con las aguas de los ríos Leteo y Eunoé. Claro está que el olvido del pecado se limita al deseo que el hombre tiene con respecto de él. Pero de ninguna manera se refiere al pecado cometido por el hombre en sus periodos de animalidad, aun cuando esté lavado por la acción purificadora de la penitencia. Muy por el contrario, Dante piensa que es de sumo interés moral que el hombre reflexione siempre sobre sus culpas pasadas como fortalecimiento para el presente, así como ya lo había expresado el rey David.[15]

Al completar la ascensión del sagrado monte, el hombre habrá alcanzado la perfección relativa a su propia naturaleza, habrá llegado al paraíso que la simboliza. Antes de enfrentarse al fuego eterno que encierra el Empíreo, Dante pone el toque final a la idealización de la mujer, cuando su último guía (Bernardo de Clairvaux) pide a la Virgen María la gracia de que el poeta pueda fijar sus ojos en la divina majestad, representando en la Madre de Dios la tarea mediadora que la mujer tiene entre las debilidades del hombre y la humana perfección. El florentino une aquí, en unos maravillosos versos, el misterio cristiano de la corredentora con la excelsa grandeza femenina, instrumento insustituible de la elevación del hombre:

> Oh Virgen Madre, hija de tu Hijo,/ humilde y alta como no hay criatura,/ del acuerdo eternal punto prefijo./ Tú levantaste la humana natura/ a nobleza tan grande que su autor/ no desdeñó de apetecer su hechura/.../ Tú eres tan grande en las eternas salas,/ que quien busca merced, si a ti no acorre/ es como el que anheló volar sin alas./ No sólo tu benigno amor socorre/ a quien ruega; que a veces generoso/ a adelantarse a la demanda corre./ En ti misericordia, afán piadoso,/ en ti munificencia, en ti se aduna,/ cuanto existe en criatura de bondoso.[16]

Dante eleva así su vista a la perfección absoluta en que toda perfección relativa debe espejarse, y se emociona al contemplar, entre las llamas del fuego eterno, su propia cara hecha a semejanza de Dios, así como toda perfección necesita de un término

[15] Salmo 50: "Pequé en tu presencia y mi pecado está siempre en contra de mí".
[16] Paraíso, XXXIII 1-20.

para compararse. Y entonces, aniquilado en esta contemplación (como el hombre que, en su constante mejoramiento, ve perfilarse nuevos horizontes), resume en unos dramáticos y emotivos versos su propio mensaje a la humanidad: "Aquí mi alta invención fue ya impotente,/ cual rueda que gira en vueltas bellas,/ el mío y su querer movió igualmente/ el Amor que al sol mueve y a las estrellas".[17]

El mensaje de Dante a la humanidad se apoya entonces en dos factores básicos; primeramente, el ser humano debe reconquistar su propia dignidad perdida a través de la culpa, la cual le hizo trocar su naturaleza en otra inferior: el simbolismo medieval del pecado adquiere aquí el valor de un fracaso integral del hombre en cuanto tal. En segundo lugar, esta redignificación deberá tener como consecuencia el reconocimiento de la igualdad de la naturaleza con los demás a través del amor racional, que es fraternidad y mutua comprensión. Al llegar a este nivel de perfección, el hombre habrá voluntariamente desechado luchas mezquinas y rencillas inútiles para vincularse estrechamente a sus congéneres en la noble tarea del progreso.

Dante regresa entonces de su simbólica visión y la enseña a los hombres, para que todos ellos, animados por la misma buena voluntad, reemprendan una y otra vez el viaje ultraterrenal, se renueven con él haciendo renacer el mundo en un más duradero progreso. Éste es el mensaje del poeta a todos los hombres de todos los tiempos: mensaje de paz, pero no utópico, fincado en un amor no sentimental, sino racional, que echa sus fundamentos en la comunidad de intereses y destinos de toda la humanidad.

EL PENSAMIENTO POLÍTICO

Ya en *La Comedia*, Dante, amén de la exhortación que acabamos de ver, dirigida a todos los hombres, tiene otros dos mensajes, dirigidos uno a la Iglesia y otro al Estado. Ambos organismos deben renovarse regresando a sus orígenes, como lo expresa el poeta en otra de sus obras: "El deseo más grande de cada cosa y

[17] *Idem*., 142-145.

lo primero que le da su misma naturaleza, es de regresar a su principio".[18]

Este elemento básico de renovación podría parecer a algunos como un retroceso, pero Dante redescubre en este retorno la esencia misma de un renacer, puesto que toda institución e ideología humana debe resumergirse a veces en las aguas de sus fuentes originarias, para cobrar nueva fuerza, reflexionando sobre los principios, ideas y motivos que les han dado vida y no tener así el principio de falsear las propias finalidades so pretexto de un ilusorio progreso.

Para la Iglesia, este retorno a los orígenes deberá, según Dante, ser caracterizado por la aceptación del mensaje predicado por Francisco de Asís y Domingo de Guzmán. En el primero, el florentino redescubre los dos elementos sustanciales del cristianismo primitivo: la pobreza de vida y la alegría de vivir, y en el segundo, admira la pureza de la doctrina y a ambos los considera como las dos columnas que el Señor dio a su Iglesia tambaleante: "...porque más se acreciente su fe pía,/ de dos caudillos la dotó, clemente,/ que fueran por doquier su escolta y guía./ De serático ardor fue el uno ardiente:/ el otro fue al mundo por su ciencia,/ de querúbica luz faro esplendente".[19]

Por lo que al Estado se refiere, éste debe recobrar sus características de paz, libertad y justicia, que eran prerrogativas de la época imperial de Augusto. Dante expresa su admiración hacia el Estado romano con estas palabras que pone en boca de Justiniano: "Mira cuántas hazañas le han colmado/ de respeto y honor hasta el momento/ que Palante murió por darle Estado".[20]

Pero en donde Dante desarrolla con amplitud su pensamiento político es en el citado *Tratado acerca de la monarquía*. En este trabajo, el florentino augura el advenimiento de una *respublica humana*, en donde toda la vida religiosa y política se reduce a la más estricta unidad. Por encima de la multiplicidad de los Estados particulares, puede asegurar la paz estable la formación de una supermonarquía, que unifique la comunidad de los hom-

[18] *El convivio*, IV.
[19] Paraíso, XI 34-39.
[20] Paraíso, VI 34-36 (traducción de las citas de Dante por Juan de la Pezuela).

bres. Sólo una monarquía única, situada más arriba que los jefes de los Estados particulares, puede garantizar la paz: Dante quiere realizar el sueño de convivencia pacífica, que constituye todavía el ideal de nuestro tiempo.

En otras palabras: el poeta ve la concepción pura del Estado mancillada por güelfos y gibelinos, porque los ve demasiado empeñados en sus intereses particulares, mientras que deberían estar unidos para labrar el común ideal del progreso político. Este progreso lo ve Dante realizable a través de nuevas y más dignas relaciones entre el Estado y la Iglesia (la "diarquía") que culmina en la afirmación de que "el Imperio deriva su autoridad directamente de Dios, salvo en sus relaciones con el papado, la reverencia que el hijo primogénito debe a su Padre".

Como lo hemos visto, Agustín y el mismo Tomás, al enfrentarse con el problema de las relaciones entre el Estado y la Iglesia, tratan de solucionar el problema simplemente afirmando la superioridad de la Iglesia sobre el Estado, debido a su directo origen divino, del cual se desprende toda autoridad. Dante, por el contrario, reconoce a ambos la misma autoridad, pero en campos diferentes: que la Iglesia gobierne sobre las almas y el Estado sobre los cuerpos. Por eso mismo se opone al poder temporal de los papas: este poder los distrae de sus preocupaciones espirituales, sin contar con que desvirtúa la imparcialidad de la tarea de padre que el pontífice romano debe ejercer sobre todos los pueblos de la tierra. Si el papa cuida de un territorio como un soberano temporal, debe forzosamente entrar al juego de los intereses políticos, en menoscabo y perjuicio de una u otra parte de sus hijos espirituales.

Concluyendo, debemos decir entonces que Dante fue un extraordinario testigo de la crisis que empezó en el siglo XIII y la indicó clara y agudamente, poniendo en relieve sus más importantes características, no sin dolor y amarga nostalgia. Dante atestigua de la disolución del orden medieval y de un nuevo ideario y forma de vida. Percibe, con clara visión, la caída de un periodo y el nacimiento de otro.

A pesar del dolor sufrido por el poeta, su obra muestra un sereno optimismo y tiene la ambición de construir un beneficio duradero para la humanidad.

Marsilio de Padua

El segundo disidente, un poco más joven que Dante, fue Marsilio de Padua (Marsilio di Padova), cuya vida se desarrolló probablemente del año de 1274 al año de 1343. Acerca de ella tenemos pocas noticias: parece que estudió medicina y fue por breve tiempo rector de la Universidad de París. En 1326 se refugió en la corte del emperador Ludovico el Bávaro, para escapar de las persecuciones eclesiásticas. Se convirtió en teólogo oficial del imperio y fue inspirador y defensor de la política imperial. Su obra más importante: *El defensor de la paz* (*Defensor Pacis*), un verdadero clásico en la historia de las ideas políticas de Occidente, puesto que en ella se anticipan muchas de las concepciones modernas acerca del Estado democrático e independiente.

Las proposiciones de Marsilio resultan ser mucho más radicales que las de Dante: para éste, en efecto, era suficiente con que el poder civil fuera independiente de la Iglesia; mientras que, para aquél, el poder del Estado debía de ser supremo.

El punto de partida fue la doctrina de la doble verdad, desarrollada por Siger de Brabante, los averroístas y Guillermo de Ockham. Esta doctrina consistía en sostener que la razón y la revelación constituyen dos caminos epistemológicos completamente distintos que fundamentan el saber filosófico y teológico. En virtud de esta total independencia, es posible desarrollar una teoría política sin tomar en cuenta para nada las enseñanzas de la Iglesia, puesto que es posible hacerlo sin implicar la supuesta revelación, base de tales enseñanzas. Por tanto, aquí se hace hincapié sobre el hecho de que el poder civil no sólo debe ser independiente, sino totalmente autónomo.

Ahora bien, Marsilio se apoya en el pensamiento de Aristóteles sobre la organización del Estado, la cual responde al adecuado funcionamiento de sus distintos estamentos. Para el estagirita los diferentes grupos sociales (artesanos, granjeros, etcétera) se justifican en razón del servicio social que prestaban para satisfacer las necesidades de la comunidad. Pero ¿qué decir del clero, un estamento que Aristóteles no conoció y que, por tanto, debe ser analizado en sus funciones específicas para ser justificado socialmente?

La pregunta que se hace Marsilio, todavía válida en nuestros días, era particularmente importante en su tiempo, puesto que los clérigos se adjudicaban muchas de las tareas que, en otras épocas, es decir, cuando ellos no existían, correspondían a distintos gremios.

La respuesta a esta pregunta puede ser doble, si se toma en cuenta la citada doctrina de las dos verdades. De acuerdo con el instrumento epistemológico de la revelación, la función del clero consistiría, como ya lo había afirmado Tomás, en proporcionarnos enseñanzas válidas acerca de cómo podemos alcanzar la vida eterna, asunto éste acerca del cual la razón (es decir, la filosofía) nada puede decirnos:

> Todo el gremio de los filósofos no ha sido capaz de explicarnos en qué consiste la vida eterna, porque no es éste un asunto que se manifieste por sí mismo... Pero acerca del vivir y del vivir bien, en el sentido mundano de la buena vida... ha habido renombrados filósofos que nos han proporcionado una demostración casi completa. Todos ellos han llegado a la conclusión de que, para la realización de tal plenitud, se hace necesaria una sociedad civil.[21]

De esta afirmación de Marsilio se desprende que, si tomamos en cuenta la razón, la función del clero no tiene justificación alguna, puesto que la vida eterna es algo que rebasa totalmente las posibilidades racionales. Así que el paduano opone, a la diarquía de Dante (la doble esfera de poder, civil y eclesiástico), una dualidad de puntos de vista. Para Dante, cada una de las esferas de poder se justificaba por satisfacer diferentes tipos de necesidades, materiales y espirituales. Para Marsilio, desde el punto de vista racional, no existen para nada las necesidades espirituales, por lo menos las que se conceptualizan tales desde el punto de vista de la Iglesia.

La multicitada doctrina de las dos verdades le permite también establecer una diferencia entre la ley humana y la divina:

> La ley divina es el mandato directo de Dios, sin intervención del hombre, acerca de actos voluntarios... que deben hacerse o evitarse

[21] *El defensor de la paz*, I, IV.

> en este mundo, pero con el propósito de alcanzar el fin supremo... en el otro mundo... La ley humana es el mandato de toda la comunidad de los ciudadanos o de su mayor parte, directamente derivado de la deliberación de los que tienen la autoridad para legislar acerca de actos que deben hacerse o evitarse en este mundo, con el propósito de alcanzar el fin supremo... en este mundo.[22]

Hay pues una diferencia radical entre estas definiciones y las que había proporcionado Tomás. La diferencia no estriba solamente en el hecho de que para éste la ley humana es una simple aplicación de la ley divina en las específicas situaciones locales, sino también en que, para el santo doctor, la ley se deriva del intelecto, mientras que para Marsilio es un acto de la voluntad, que se expresa por medio de un mandato.

El paduano hace consideraciones más modernas. No hay ley sin un poder correspondiente que la haga obedecer. Pero este poder debe ser legítimo y adecuarse a la voluntad de la mayoría, que obviamente persigue el bien común. Así pues, la sanción que se deriva de este poder debe ser moral, no religiosa, lo que hace entender que el cuerpo de las leyes eclesiásticas no tiene valor alguno en la práctica, es decir, que la situación en que la Iglesia usurpó las funciones del Estado, es totalmente ilegal.

Por tanto, la única jurisdicción existente y válida es la que se finca en el Estado y debe ejercerse en nombre de todo el pueblo. La comunidad estatal, entonces, es la única que disfruta de un poder plenario, limitado solamente por la ley moral. Este poder es el que legisla y todos los grupos deben someterse a tal legislación, obviamente sin exceptuar al clero. Éste es el concepto que Marsilio tiene del Estado.

La idea de poder plenario que maneja es claramente un antecedente de soberanía, como la definirá más tarde Jean Bodin, y no tiene absolutamente ningún nexo con lo que Dante teorizó acerca del imperio. En cuanto a la Iglesia, ésta parece reducirse a una especie de club de servicio social, que debe cooperar con el Estado en la tarea del bien común, aunque sin intervenir, para nada, en las funciones del poder civil. Su existencia responde tan sólo a la necesidad de que la comunidad estatal respete las creen-

[22] *El defensor menor*, I 2.

cias populares y permita que se satisfagan las supuestas necesidades del orden religioso. Por tanto, como ya lo hemos hecho observar, si Dante brega por la independencia del Estado civil, Marsilio insiste sobre la necesidad de que éste sea supremo.

Guillermo de Ockham

BIOBIBLIOGRAFÍA

El *inceptor venerabilis*, como fue apodado Guillermo de Ockham, nació en Londres, hacia el año de 1300. Perteneció a la orden franciscana. Estudia y enseña en Oxford y más tarde se traslada a París.

Muy pronto adquiere fama por sus enseñanzas, mientras que la Iglesia oficial se le opone por sus posturas antieclesiásticas. Por ello es citado a la corte papal de Aviñón, para que se defienda del cargo de propagar doctrinas heréticas. Mientras se instruía este proceso, Ockham se vio involucrado también en otra importante disputa acerca de cómo debía interpretarse el voto de pobreza, que Francisco de Asís había instituido en la orden a la que nuestro pensador pertenecía.

En esta controversia, Guillermo tomó partido en contra del papa Juan XXII, uniéndose a los que defendían el punto de vista de que el verdadero espíritu cristiano implicaba una pobreza integral, al tomarse en cuenta la que había practicado el mismo Jesucristo.

Los integrantes de esta oposición fueron excomulgados en 1328, y Ockham se refugió en la corte de Ludovico el Bávaro, convirtiéndose en un teólogo imperial. "Defiéndeme con tu espada, y yo te defenderé con mi pluma", le dijo, a su llegada, al emperador.

Al pensar que Francisco de Asís tenía razón sobre la interpretación de la pobreza, Guillermo se opuso firmemente a las exigencias papales del poder temporal. Como teólogo imperial, llegó a posturas cada vez más extremistas, mismas que le permitieron formular, como lo veremos, una doctrina política que se anticipa genialmente a la época laica venidera.

A partir del año de 1329 se establece en Munich, en donde muere veinte años más tarde, probablemente durante la peste que se desata en esa ciudad.

Así sintetiza W.T. Jones[23] su juicio acerca de Ockham: "Si Duns muestra lo máximo que podría hacerse dentro del contexto ortodoxo escolástico, Guillermo muestra lo que sucede cuando se presionan esos límites demasiado fuertemente. Porque él desarrolló aquellas tendencias del escotismo que fueron desviaciones del tomismo hasta el punto de destruir el compromiso tomista".

La obra filosófica de Guillermo de Ockham comprende el *Comentario a las Sentencias* (*Super Quatuor Libros Sententiarum*), *Quodlibeta septem, Centiloquium theologicum, Cuestiones acerca de las obras de los físicos* (*Quaestiones in libros physicorum*), la *Filosofía natural* (*Philosophia naturalis*), la *Suma de toda la lógica* (*Summa totius logicae*), el *Tratado sobre los principios de la teología* (*Tractatus de principiis theologiae*).

Ockham representa un notable precedente de la filosofía moderna, puesto que se libera valientemente de las concepciones dogmáticas superadas y presta mayor atención a las fuerzas de la actividad racional que a los oscuros mensajes de la revelación.

LAS RESTRICCIONES A LA TEOLOGÍA NATURAL

Como lo afirma el citado Jones, el filósofo inglés está fuertemente influenciado por la doctrina de Duns Escoto acerca de las restricciones de la teología natural, que lleva a sus más extremadas consecuencias. La razón no puede probar sus fundamentos básicos como lo son la existencia de Dios y sus atributos, y la fe, por otra parte, no la puede auxiliar en la solución de estos problemas. Hay una tajante distinción entre la razón y la fe que hace que esta última sea irracional en ocasiones, es decir, cuando el contenido de la supuesta revelación contradice los argumentos racionales.

Un ejemplo típico de tales contradicciones lo deriva Ockham

[23] *The Medieval Mind*, p. 316.

del atributo divino de la omnipotencia. Si se le toma en sentido literal, habría que aceptar que Dios puede hacer cualquier cosa, incluso dejarse guiar por un capricho, que, obviamente, resultaría inexplicable para los humanos. Esta condición podría limitar nuestra capacidad cognoscitiva, porque nunca podríamos saber con exactitud si lo que percibimos es verdaderamente real o una ilusión creada por Dios en ese momento determinado.

Entonces, si seguimos el camino teológico, nuestro conocimiento natural se haría imposible. En otras palabras, al conocer un objeto nunca estaríamos seguros de su existencia real, porque nunca podríamos probar la intervención directa o indirecta de Dios al proporcionarnos el objeto conocido. Puesto que Dios puede producir cualquier efecto, mi percepción del objeto podría ser un acto directo de su voluntad o un efecto de causas secundarias, como lo sería el objeto físico en sí. Lo primero sería un milagro, pero Dios puede producir cualquier milagro y nosotros nunca estaríamos seguros de la verificación o no de tal milagro. Lo que quiere decir: mi percepción del objeto y el objeto mismo son dos cosas distintas y Dios puede destruir una sin destruir la otra.

A la luz de estos razonamientos, hay pues que eliminar todo residuo teológico del contenido del conocimiento científico y el punto de partida para el filósofo inglés es un análisis sobre la experiencia, como fuente del conocimiento, realizando una investigación previa sobre el conocimiento intuitivo. Dicho conocimiento, en primer lugar, informa al intelecto sobre la realidad o irrealidad del objeto y, al hacerlo, lo ubica en el espacio, esto es, lo relaciona en distintas formas con los demás.[24] Por consiguiente, si el conocimiento intuitivo considera siempre objetos reales, que dan contenido a nuestra razón, el principio de todo arte y ciencia es la "experiencia", que puede darnos cuenta de objetos pasados y es también causa de conocimientos abstractivos, que no podríamos tener si no partiéramos de conocimientos sensibles individuales. Además, el conocimiento intuitivo puede

[24] Así define Ockham el conocimiento intuitivo: "Cualquier conocimiento simple de uno o más términos, de una o más cosas, en virtud del cual se puede conocer con evidencia una verdad contingente, que se refiera especialmente a un objeto presente".

ser sensible o intelectivo, porque también en el intelecto se realizan experiencias que son las bases de los juicios.

Una primera conclusión de esta teoría es la negación de las "especies", interpuestas entre el sujeto y el objeto del conocimiento, por inútiles[25] e inválidas, en cuanto si lo puramente conceptual es distinto de lo real, carecería de significado. La verdad debe proceder de la inmediata percepción de la realidad por el conocimiento. Por tanto, las especies son innecesarias: "Un elemento activo y otro elemento pasivo, a saber, el objeto y la potencia cognoscitiva, ambos unidos, y el éxito está logrado, sin más".[26]

Una segunda conclusión es la negación de cualquier clase de realidad concedida al universal:[27] no existen universales, aun en el caso del concepto, símbolo de la realidad, que está en lugar de la cosa significada. Si se puede predicar de muchos, es ésta una simple cuestión de relación.

Corolario de esta segunda conclusión es la defensa de la inducción incompleta, rechazada por Aristóteles, basándose en un determinismo natural, del cual se puede inferir que causas del mismo género tienen efectos del mismo género.

Veamos ahora un poco más de cerca cómo llega Ockham a esta posición acerca de los universales. Aquí el inglés, aun simpatizando con las teorías científicas de Duns Escoto, las desecha por considerarlas demasiado complicadas.

El punto de partida es el siguiente: el contenido de nuestro pensamiento son los particulares recabados de la percepción sensible, y los instrumentos de que nos servimos para ello son los universales. Pero éstos son instrumentos para todas las ciencias, excepto para la lógica, en donde son, ellos mismos, objeto de pensamiento.

Por tanto, Ockham llama ciencias "reales" a las que se interesan de objetos reales (la física, por ejemplo), y ciencia "racional"

[25] *Frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora.*

[26] *Comentario a las Sentencias*, q. 15, O.

[27] "Ninguna cosa externa al alma ni por sí, ni por otra cosa real o simplemente racional que se añada, ni de cualquier manera se le considere o entienda, es universal, ya que tanta es la imposibilidad para el alma que haya universal, como para el hombre que sea asno".

a la lógica, la cual no trata de objetos, sino de "signos", por cuyo medio la mente conoce la realidad de los objetos. Pero a la lógica le interesa solamente mostrar cómo las ciencias reales se sirven de dichos signos de una manera significativa, no si son verdaderos o falsos, no cómo surgen en la mente.

Ahora bien, si el signo es el objeto de estudio de la lógica, ¿qué es el signo? Ockham lo define así: "Es un contenido de significado (*intentio*), mediante el cual caracterizamos algo y de ese modo lo fijamos. En cuanto signo es siempre algo convencional (*tantum ex institutione*);[28] más aún, es una ficción (*quoddam fictum*); es el nombre con que llamamos a la cosa significada (*non plus quam vox est sui significati*)".[29]

Así que el signo puede ser un "término de primera intención" cuando significa una cosa real (caballo, por ejemplo), o un "término de segunda intención", que es un término que está por otro término (sustantivo, por ejemplo). Estas dos "intenciones" resultan interrelacionables para el mismo término según el tipo de proposición en que se use (Pedro es un hombre; *hombre* es un sustantivo).

Sobre esta base es posible redefinir la lógica como la ciencia que estudia los términos de segunda intención de una manera significativa. Ahora bien, para volver a la base inicial de su teoría del conocimiento, según la cual todo el conocimiento natural es conocimiento de los individuales, hay que añadir a este punto que es indudable que el conocimiento científico es un conocimiento que tiende a lo general. Entonces, los enunciados científicos se sirven más de lo universal que de lo individual. Pero una generalización empírica es simplemente un instrumento para evitar la multiplicación de la predicación: decir, "el hombre es racional", es simplemente incluir, en el término "hombre", todos los hombres particulares (Pedro, Andrés, Juan, etcétera). Por tanto, todo el discutidísimo problema de los universales se reduce a un problema de uso adecuado de los términos.

La teoría ockhamista evita también los dos extremos de las anteriores soluciones: el universal no es una cosa (realismo),

[28] *Comentario a las Sentencias*, q. 8, E.

[29] *Idem.*, q. 7, T.

pero tampoco un simple nombre (nominalismo); es el concepto que la mente forma cuando entiende o percibe. En consecuencia, es mejor llamar a Ockham "conceptualista" que nominalista, al precisar y ampliar la anterior teoría de Abelardo. Así que el universal resulta ser el acto mismo de pensar.

Las anteriores consideraciones nos llevan a la sentencia que citamos en latín en la nota 25: "Lo que se puede explicar por pocos principios, es inútil que se explique por más", generalmente conocida como "la navaja de Ockham". Esta sentencia constituye un principio metodológico muy importante: "No multiplicar los entes más allá de la necesidad requerida", es decir, no emplear entes para explicar lo que puede entenderse sin ellos. También: al presentar dos hipótesis que pueden explicar el mismo hecho, escoger siempre la más sencilla.

Esta nueva teoría del conocimiento, basada completamente en la experiencia, afectó también el pensamiento ockhamista sobre Dios. Al considerar su existencia, rechaza, desde luego, la prueba ontológica, en cuanto que la realidad divina no puede ser contenida en nuestra experiencia y, además, la existencia se predica de todo ser real y no puede, por tanto, ser característica esencial de la naturaleza de Dios. Pero rechaza también la prueba cosmo-teleológica de Aristóteles y Tomás, ya que carece de exactitud la afirmación de que todo lo que se mueve es movido por otro, puesto que en las magnitudes continuas el movimiento se transmite necesariamente de una a otra de las infinitas partes en que se componen. Por último, rehusa también la prueba fundamentada en el principio de causalidad, porque las leyes de la naturaleza pueden muy bien explicar los fenómenos. Conclusión: no hay pruebas racionales o científicas de la existencia de Dios, sino que ésta es de tomarse como un postulado de la fe.

Esta nueva teología negativa lleva en sí otras consideraciones: por ejemplo, no se puede demostrar que haya un solo dios desde el momento que no repugna el concepto de una pluralidad de causas, las cuales, tendientes hacia lo óptimo, no tendrían discordia entre sí. Tampoco acepta algunos de los atributos que el pensamiento ortodoxo predica de Dios: por ejemplo, la inmutabilidad, rechazada por el hecho de la encarnación.

Todo esto constituye una crítica a la metafísica escolástica,

puesto que el criterio de la verdad ontológica es dado únicamente por la evidencia empírica, lo mismo que a la física aristotélica y a la psicología tradicional.

En ésta última, Ockham arguye que nada impide aceptar que el principio de nuestra vida intelectiva esté sujeto a las condiciones de la materia, esto es, sea generable y corruptible.

LAS IDEAS POLÍTICAS

Al resumir la vida de Ockham, aludimos a la disputa acerca de la pobreza evangélica, en la cual tomó parte y que constituyó la base de su ideario político. En esta polémica, el papa Juan XXII había condenado las tesis de los "espirituales" franciscanos por su interpretación radical del voto de pobreza. Tales tesis habían sido refrendadas por el superior general de la orden, Miguel de Cesena, y defendidas por el teólogo inglés.

Cuando Ockham dijo al emperador Ludovico el Bávaro que "lo defendiera con su espada", y se convirtió en un tenaz partidario del emperador en su rivalidad con el papa, empezó a escribir sus tratados de política, de los cuales el más importante es *Diálogo entre un maestro y un alumno sobre el poder de los emperadores y de los pontífices* (*Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate*). El mismo título del tratado revela la preocupación de Guillermo por el problema de las relaciones entre el poder civil y eclesiástico; problema que, como lo hemos dicho, es encarado por el grupo de disidentes que estamos reseñando.

A pesar de que Ockham no llega al radicalismo integral de Marsilio, sus ideas manifiestan el deseo evidente de que la Iglesia abandone sus reivindicaciones de poder para regresar a las características de movimiento espiritual que tenían las primeras comunidades cristianas, libres e igualitarias, a las que el apóstol Pablo enviaba sus epístolas.

Para él, el papa debe carecer de todo poder temporal y también debe abandonar sus pretensiones de infalibilidad, puesto que esta característica corresponde, en todo caso, a la totalidad de la comunidad cristiana. Por tanto, si la administración ordinaria de la Iglesia cae en el error, es deber de conciencia de todo

el pueblo exigir la enmienda, recurriendo incluso a la fuerza física, si fuera necesario. En estas situaciones, los jueces más idóneos para establecer la gravedad de los errores eclesiásticos, son los teólogos de más reconocido prestigio.

Con ello, Ockham quiere regresar a aquel primitivo régimen de libertad de los hijos de Dios, que fue no sólo la característica sobresaliente del movimiento cristiano primitivo, sino una verdadera herencia del cristianismo para nuestra civilización.

En cuanto a la estructura del Estado, Ockham se adhiere a la idea de Dante de la supermonarquía que, como ya lo había dicho el florentino, es la que más puede presentar garantías de paz. Sin embargo, no desdeña la posibilidad de un gobierno aristocrático (al estilo platónico) formado por un colegio de príncipes nacionales. A este respecto piensa también que la Iglesia podría ser regida por un similar colegio de papas, que obviaría el complicado mecanismo del concilio ecuménico.

Por lo que se refiere al origen del principio de autoridad, comparte con el apóstol Pablo la idea de que éste procede de Dios, pero añade que se manifiesta en la voluntad popular realizada a través de sus representantes. También comparte la idea de Tomás de que el poder del soberano no es indiscriminado, sino que está limitado por las exigencias del bien común.

Ahora bien, su radical aceptación de la pobreza evangélica (en tiempo de la multicitada polémica) le hace contraponer esta condición, que es esencial en el Estado eclesiástico, a las aspiraciones de carácter económico en el Estado laico. Queda así en evidencia la posibilidad de los dos caminos de vida social ya enunciados en el Evangelio: el disfrute de los bienes materiales, regulado por la estructura social simplemente humana, y la renunciación total a los mismos —rechazo a la propiedad privada— implícita en la vida religiosa.

LA DISIDENCIA POPULAR

La disidencia intelectual que ejemplificamos en los tres pensadores reseñados, sería, organizada y coherente, puede resumirse de la siguiente manera en su contexto político. Marsilio indica

muy claramente que la soberanía del poder temporal debe descansar en el pueblo, el único capaz de crear, interpretar o modificar la ley. Si fuera trabajo de una sola persona, ésta podría hacerlo con malicia o ignorancia.

En este contexto, limita la jurisdicción civil para con los herejes, al pensar que el soberano temporal puede condenar a un hereje, aunque sólo en el caso de que su acción dañe a los demás. Pero no puede torturar a un cristiano para que siga por coerción los preceptos del Evangelio.

Por otro lado, la Iglesia debe amonestar al hereje para que regrese al buen camino, pero no puede obligarlo. Si esto se pudiera hacer, entonces el papa podría imponer su voluntad al rey y el cristianismo ya no sería ley de libertad, como decía Guillermo de Ockham, sino intolerable esclavitud.

Esto no es limitación a los poderes del sumo pontífice, sino exaltación de su misión, porque el siervo de los siervos de Dios está en este mundo para servir, no para ser servido. En efecto, como lo afirmaba Dante, siendo el papa custodio de la verdad, tiene jurisdicción sobre todos los pueblos de la tierra, pero si tuviera jurisdicción temporal, surgiría la sospecha de que ésta pudiera identificarse con la espiritual. Además, la tesis acerca de la pobreza de Cristo, sostenida por los franciscanos, demuestra que éste no tuvo nunca el deseo de un poder temporal.

El propósito de tales ideas es oponerse a una institución como la Iglesia oficial, que se caracterizaba por la intransigencia no sólo en relación con lo que ella consideraba esencial, sino también con lo que no puede serlo de ninguna manera. La institución eclesiástica no admitía modificaciones a su estructura y no admitía el libre pensar, y esta postura la ha arrastrado hasta nuestros días.

Paralelamente a esta disidencia, habrá que tener en consideración también otra más humilde pero no menos efectiva: la disidencia desorganizada, impetuosa y violenta, que se deriva de la confusión y desesperación de los marginados de la grey que constituye el pueblo de Dios. Al respecto existe una metáfora: las ovejas buenas y malas son vigiladas por los mastines (el poder temporal) bajo la guía de los pastores (los clérigos, los intérpretes oficiales). Los mastines y los pastores luchan entre sí olvidán-

dose del rebaño. Parte de éste queda excluido: los campesinos, que no pertenecen a la grey porque están desprovistos de tierras; y los citadinos, que tampoco le pertenecen porque no tienen recursos económicos.

El símbolo de esta exclusión es la lepra, como el SIDA en nuestros días. Los leprosos son los excluidos pobres, desheredados, desarraigados del campo, humillados en la ciudad. Los excluidos que tenían conciencia de su exclusión eran señalados como herejes, independientemente de su doctrina. Además los excluidos, obcecados por su exclusión, no tienen verdadero interés por ningún aparato teórico. Ésta es la ilusión de la herejía: cada quien es hereje u ortodoxo, sin importarle la fe que ofrece un movimiento, sino la esperanza que propone. Como sucede en nuestros días: el pueblo está cansado de los intelectuales y de sus doctrinas.[30]

A propósito de excluidos, recordemos que la orden franciscana comenzó precisamente su acción social en beneficio de los le-prosos, considerados como los portadores de una maldición de Dios por sus pecados. Es interesante indicar al respecto que, en nuestros tiempos, los franciscanos de Brasil han fundado una aldea, muy convenientemente equipada, para recoger y ayudar a los enfermos de SIDA rechazados por sus familias o por los hospitales. La mejor medicina empleada es todavía la receta del santo de Asís: el amor, que, ahora como entonces, ha podido desafiar las predicciones médicas y alargar la vida de los pacientes.

Ahora bien, ¿en qué consisten las diferencias entre las múltiples herejías (formas de disidencia popular)? Por lo pronto, la lista es interminable: valdenses, cátaros, pobres de Lyon, humillados, beguines, pinzóqueros, lombardos, joaquinitas, pátaros, apostólicos, arnaldistas, guillermitas, secuaces del libre espíritu, luciferinos, entre otros. Las diferencias son difíciles de establecer, pero puede decirse que la mayor parte de estas herejías constituían variantes de las conclusiones a las que habían llegado los franciscanos en el Capítulo de Perusia, al discutir la esencia de su voto de pobreza, y brotaban de un común sentido de intolerancia, esperanza y desesperación, muy confuso y casi instintivo.

[30] Eco, Umberto, *Il nome della rosa*, *passim*.

Debemos aquí recordar también que una forma muy importante que el pueblo empleaba para expresar sus inquietudes, su descontento, para denunciar la explotación de que era objeto, tanto por parte del poder civil como del eclesiástico, fue el "misterio". Esta otra forma de crítica al *establishment* era una representación sagrada que se llevaba a cabo a través de la voz del "juglar", es decir, de un cantor popular.

> El "juglar" era el periódico hablado del pueblo. Por medio de su voz el pueblo hablaba directamente, desacralizando lo sagrado, utilizando la risa y lo grotesco.[31] Toda representación sagrada se convertía en pretexto de una sátira feroz del poder. Detrás de los temas religiosos se encuentra el ser humano en su dimensión real, en su realidad de clase. Y el pueblo, en su capacidad de atacar y denunciar la opresión de la clase dominante, toma conciencia de su propia dignidad.[32]

Se trataba pues de textos colectivos, constantemente enriquecidos por las participaciones de los asistentes y que revelaban, con una sagacidad verdaderamente extraordinaria, el auténtico pensamiento popular sobre las condiciones políticas y sociales de la comunidad.

Como ejemplo típico, baste una cita de la *Moralidad del ciego y del tullido,* en donde el ciego así se expresa: "No es dignidad tener las piernas derechas, tener los ojos que ven, dignidad es no tener a un amo que te someta". La verdadera libertad consiste en no tener amos, no sólo en el nivel individual, sino también colectivo. Esto quiere decir que en los siglos XIII y XIV, el hombre marginado ya había entendido plenamente el significado de la explotación, tenía, de manera muy clara, una conciencia de clase.[33]

[31] Recordamos que el poeta latino Horacio, al referirse a las funciones del teatro dice que éste "critica a las costumbres con la risa (*castigat ridendo mores*)".

[32] Fo, Dario, *Il mistero buffo*, pp. VII-VIII.

[33] *Idem*., pp. 40-41.

Capítulo VII
La ciencia

Introducción

Para entender la situación que guarda la ciencia en la Edad Media, en el contexto de la tradición cultural de la escolástica, que hemos estado examinando en los capítulos precedentes, es necesario recordar las condiciones de desastre que sobrevinieron con la caída de Roma y la consiguiente invasión por parte de los bárbaros.

En efecto, cuando se consumó este dramático acontecimiento, la sociedad orgánica romana se reemplazó por pequeñas comunidades autosuficientes, pero marginadas, dedicadas prevalentemente a la agricultura, cuya supervivencia dependía, en amplia medida, de sus propias habilidades. Su aislamiento forzado, por tanto, no era solamente físico, sino también cultural y su única preocupación era la de mantenerse con vida, es decir, estaba vinculada con la solución de los problemas más urgentes.

En estas condiciones no había, pues, ningún interés especial por cultivarse, ni mucho menos por preocuparse de conservar la herencia cultural de los clásicos. Por ello, debido a esta indiferencia, aunada a una creciente hostilidad de la Iglesia por tal cultura (como ya lo hemos podido observar de este trabajo) y a las vicisitudes de la guerra y de las invasiones, se perdió buena parte de tal acervo. De la obra de Platón se conocía solamente su teoría del demiurgo, considerada un antecedente no cristiano de la creación. De la obra de Aristóteles, como ya se ha indicado, lo que más se conocía eran sus tratados lógicos, y de Epicuro se poseían escasas noticias por algunos fragmentos del poema de Lucrecio.

Lo más característico de esta época es la ya citada obra de

Isidoro de Sevilla, una obra enciclopédica llena de una información farraginosa y abigarrada, que, sin embargo, constituyó una autoridad para toda la temprana Edad Media. En esta situación precaria, la cultura se hizo extraordinariamente pobre y, en el siglo VIII, Carlomagno se quejaba, en una carta dirigida al Abad de Fulda, de que los mismos clérigos no supieran el suficiente latín como para leer la Sagrada Escritura.

Fue precisamente el emperador Carlomagno quien se preocupó por revivir las actividades culturales, con la fundación de escuelas parroquiales y monásticas. Tales centros de estudio, sin embargo, no estaban destinados a la colectividad, sino a preparar al futuro clero en el ejercicio de sus funciones eclesiásticas.

De todos modos el "renacimiento carolingio" impulsó el deseo por conocer, un deseo que motivó gradualmente la formación de las primeras universidades. Sus inicios fueron muy modestos: no se contaba con ningún recurso material. Eran simplemente grupos de jóvenes, deseosos de aprender, que contrataban algún maestro para que les enseñara.

Con el tiempo, debido al creciente número de estudiantes interesados y a la correspondiente necesidad de más maestros, se hizo necesario establecer estatutos para normar las actividades docentes, estatutos que seguían básicamente las estructuras de otros gremios ya existentes. El mismo término "universidad" era común a tales gremios y sólo posteriormente se aplicó, por antonomasia, a las corporaciones de estudiantes y docentes. En otra parte de esta breve historia, hemos visto cómo las universidades fueron objeto de la munificencia oficial y cómo algunas de ellas llegaron a cobrar una fama bien merecida.

Ahora bien, hay que recordar otra vez que la diferencia sustancial entre los intelectuales del tipo de Isidoro de Sevilla y los del siglo XIII y XIV, fue el redescubrimiento de Aristóteles, cuya obra, más o menos completa, volvió a ser accesible a la intelectualidad de Occidente.

Al conocer a Aristóteles, los medievales no sólo adquirieron el inmenso caudal de conocimientos que aquél había acumulado, sino que también conocieron un nuevo método, radicalmente diferente del método basado en la autoridad que se empleaba en los debates de la temprana Edad Media. El método

aristotélico era empírico, en comparación, pero los escolásticos, demasiado acostumbrados al autoritarismo, convirtieron al estagirita en un nuevo método de autoridad que permanecerá vigente hasta principios del Renacimiento. Entonces, la única ventaja fue que en este caso se tenía una autoridad mucho más atendible de la que podía representar Isidoro de Sevilla.

En este capítulo queremos reseñar los más importantes resultados de la aplicación del método aristotélico, sobre todo en aquellos intelectuales que lucharon por rescatar y mejorar el auténtico valor de la experiencia (es decir, del método empírico) en la investigación de la naturaleza.

En capítulos anteriores, al examinar las distintas soluciones que se dieron al problema de los universales, reseñamos los avances que se realizaron en el campo de la lógica, sobre todo por el conceptualismo de Pedro Abelardo y de Guillermo de Ockham. Aquí queremos enfatizar otros aspectos de la investigación científica, sobre todo en la Escuela de Oxford, ya que en París tales intereses no fueron desarrollados muy ampliamente.

La importancia de los oxfordianos estriba también en el espíritu de su tradición, que quería prevenirnos de dos prejuicios muy difundidos. El primero: de que la filosofía escolástica, en sus máximas expresiones (Alberto, Tomás, etcétera), haya copiado acríticamente el pensamiento aristotélico. La Escuela de Oxford mantiene una actitud crítica en relación a Aristóteles y se muestra más abierta hacia la ciencia natural de los árabes, reviviendo al mismo tiempo la herencia de la Escuela de Chartres. El segundo: de que en la Edad Media ("la noche de los mil años") se haya descuidado totalmente la investigación científica, aceptando como único recurso metodológico la autoridad del estagirita. Los oxfordianos, sobre todo Grosseteste y Bacon, representan un esfuerzo muy bien logrado por salir de estos cauces limitados e intentar un método científico más efectivo.

En cuanto a su carácter filosófico y teológico, la Escuela de Oxford sigue más bien la tradición de Platón y Agustín, y la orden religiosa que más aportaciones hace al respecto es, una vez más, la de los franciscanos.

Tal vez esta breve reseña sobre la ciencia medieval no pueda tener un comienzo más apropiado que la mención de un tratado de divulgación científica, *Acerca de las propiedades de las cosas*, muy popular en su tiempo, que escribe precisamente Bartolomeo el Inglés hacia el año de 1230. Estas referencias pueden, también, ilustrar las condiciones de la ciencia y de su conocimiento fuera de los círculos especializados.

Su exposición empieza con la descripción que hace de la terminología aristotélica: "La materia y la forma son los principios de todas las cosas corpóreas, y la privación no es sino la destrucción de todas las cosas". Y más adelante añade: "Nada es más desconocido que la materia, puesto que nunca se percibe sin la forma, la cual tampoco se puede ver más que unida con la materia".[1] Es evidente que la descripción que hace el inglés, de los términos de Aristóteles, es poco apegada al original. Lo mismo sucede cuando se sirve de la terminología del estagirita para explicar el proceso de la percepción.

Las siguientes consideraciones de Bartolomeo pueden servir de ejemplo de cómo maneja ciertos fenómenos naturales específicos:

> Si se coloca un diamante cerca del hierro, no permite que éste se acerque al magneto, sino que lo aparta de una manera violenta. Al diamante se le llama la piedra preciosa de la reconciliación y del amor. En efecto, si una mujer se aparta de su esposo o comete algo en su contra, por la virtud de esta piedra pronto se reconcilia con él y recobra su favor... El arco iris es una impresión originada por una nube que se convierte en múltiples gotas de agua, como si brillaran en un espejo, dispuesta en un arco que muestra diferentes colores por los rayos del sol o de la luna. Se origina muy rara vez por los rayos de la luna: no más de dos veces en cincuenta años, como lo dice Aristóteles... El zafiro es una piedra preciosa de color azul, muy parecida al cielo cuando el tiempo es sereno, y muy clara. Es la mejor de las piedras preciosas, digna de adornar los dedos de los reyes... Si pones una araña en una caja y sostienes un zafiro sobre ella algún tiempo,

[1] Todas estas citas pertenecen a la obra editada por R. Steele, *Medieval Lore from Bartholomew Anglicus*.

> la araña se muere repentinamente. He tenido comprobaciones de este fenómeno en muchos y diferentes lugares.

Otros ejemplos de esta "ciencia" ingenua los podemos encontrar en sus observaciones de carácter astronómico:

> Todos los planetas se mueven por un doble movimiento: por el suyo propio de oeste a este, en oposición al movimiento del firmamento; y un segundo movimiento de este a oeste, y esto por el ímpetu del firmamento. La violencia de éste los empuja cada día de este a oeste. Por su movimiento suave, por medio del cual se las arreglan para moverse en contra del firmamento, algunos de ellos realizan su recorrido en menor tiempo, y otros en mayor tiempo... El sol... termina su recorrido completo en trescientos sesenta y cinco días y seis horas.

También su descripción espeluznante de la lepra, enfermedad que llenaba de horror a los medievales, no sólo por sus manifestaciones físicas ("la carne es notablemente corrupta, la forma está cambiada") sino también por el signo de marginación que ella representaba, cae casi en la hechicería, sobre todo por las recomendaciones que hace acerca de su prevención y curación.

En resumidas cuentas, la única ventaja que Bartolomeo tuvo con respecto del enciclopédico Isidoro de Sevilla, fue la autoridad de Aristóteles, aunque citada vaga y acríticamente, porque tal parece que nunca empleó su cabeza para redimensionarla, ni siquiera para entender plenamente su significado.

Roberto Grosseteste

BIOBIBLIOGRAFÍA

Sería muy difícil trazar aunque fuera un esbozo de las múltiples influencias que ejerció Grosseteste en variados campos de la actividad intelectual y religiosa. Basten las siguientes referencias.

Como obispo de Lincoln, la más importante diócesis inglesa del siglo XIII, su influencia fue decisiva en muchos asuntos eclesiásticos, que supo tratar con firmeza y sagacidad. Sus visitas pastorales a los monasterios se hicieron habituales y, a este propósito, su actitud hacia los monjes se hizo tan rígida que Mateo

de París lo llamó "perseguidor de los monjes". Sus relaciones con el pontífice fueron tan determinantes que se vio envuelto en muchas controversias con la sede de Roma. Su defensa al respecto consistió en decir que "desobedecía en virtud de que se debía a una más alta obediencia". Por ello, cerca de su muerte, fue excomulgado por el papa Inocencio IV.

Organizó los estudios filosóficos en Oxford y, al penetrar ahí la orden franciscana, en 1224, dispuso cursos especiales para ellos. Fue Canciller de la Universidad desde 1208. Había nacido en 1175 y murió en 1253.

Roger Bacon expresa así su admiración hacia el Maestro: "Fue un hombre de ciencia como ningún otro; ... pues era versado en matemáticas y en óptica y sabía además tanto en lenguas que era capaz de leer a los Padres [griegos] y a los filósofos y sabios de la antigüedad". Y añade: "El curso ordinario de los que filosofan es imperfecto, y pocos de los más sabios han alcanzado la perfección de la filosofía, como Salomón y luego Aristóteles en su tiempo, y... en nuestros días Roberto, el finado obispo de Lincoln".

Entre sus traducciones del griego más importantes están el *Tratado de la fe ortodoxa* de Juan Damasceno, los extractos del *Léxico* de Suidas, la *Ética nicomaquea* de Aristóteles.

En cuanto a su producción científica, es muy variada y en ella se destaca *Sobre la luz y sobre el origen de las formas*, así como los tratados acerca del arco iris, de los colores, del calor del sol, de la refracción y reflexión de los rayos, del movimiento de los cuerpos, entre otros.

LA TEORÍA DE LA VERDAD

De acuerdo con Grosseteste, para que algo sea verdadero, o sea bueno o simplemente "sea", debe apoyarse en el Verbo eterno. A pesar de que su doctrina acerca de la verdad se remonta a la proposición, defendida también por Tomás, que consiste en "la adecuación entre el objeto y la idea que de él se tiene (*adaequatio rei et intellectus*)", considera que hay dos tipos de ideas con los cuales puede conformarse el objeto: el divino y el humano.

La discusión empieza en este sentido:

"Yo soy el camino, la verdad y la vida".[2] Aquí la misma Verdad dice que es la verdad. Por tanto, se puede dudar, y no sin justa razón, de si hay alguna otra verdad o de si existe tan sólo la verdad suprema. Porque si no hay otra verdad, entonces la verdad es única y singular, lo que no admite distribución o pluralidad para que se pudiera hablar de toda la verdad o de muchas verdades. Pero, por otra parte, se lee en el *Evangelio*: Él les enseñará toda la verdad.[3] Pero, si no hay otra verdad [más que la divina]... entonces, ¿sería lo mismo ser verdadero que ser divino?... Pero en las cosas futuras y contingentes parece haber una verdad corruptible. Sin embargo, la verdad divina no es corruptible... Entonces, hay otra verdad distinta de la verdad suprema.[4]

Grosseteste sigue defendiendo la existencia de otro tipo de verdad que no es divino, por medio de diferentes argumentos. Por ejemplo: si partimos de la definición tradicional de verdad (*adaequatio rei et intellectus*), Dios no puede representar esta adecuación, teniendo en cuenta que tanto la palabra como los objetos significados por ella, son posteriores a la creación de Dios. Además, como lo decía Agustín, "la verdad es lo que es"[5] y por tanto "la entidad de cada cosa es su verdad", mientras que la verdad divina no se refiere a ningún objeto creado.

Más aún: Agustín hace una distinción entre los puros de corazón, que conocen la verdad de Dios, y los que no lo son, que conocen muchas verdades.[6] Hay pues una verdad suprema que procede del mismo Dios y que es alcanzable sólo por los puros, y otra relativa y dudosa que es el conocimiento de los que no lo son, según lo afirma el obispo de Hipona: "El que yerra piensa que conoce la verdad aun cuando viva inadecuadamente".[7]

También cita, al respecto, las palabras evangélicas: "El que produce la verdad llega a la luz".[8] Ahora bien, puesto que el hombre, a pesar de producir alguna verdad, no produce la verdad suprema, debe inferirse que hay dos verdades.

[2] Juan, XIV 6.

[3] Juan, XVI 13.

[4] Grosseteste, Roberto, "Sobre la verdad", en McKeon R., *Selections from Medieval Philosophers*, p. 263.

[5] Agustín, *Soliloquios*, II 5, 8.

[6] Agustín, *op. cit.*, I 1, 2.

[7] Agustín, *Acerca de la lucha cristiana*, 13, 14.

[8] Juan, III 21.

Finalmente, vuelve a Agustín[9] para indicar que para éste existen claramente dos verdades: una que reside en la contemplación y otra que se expresa en la proposición y, de ellas, la primera, que necesariamente se ubica en la mente, se refiere a Dios.

Un ejemplo de verdad suprema sería la que se refiere a los números. Y a este propósito Grosseteste vuelve a citar a Agustín: "Siete más tres es igual a diez, no solamente ahora, sino siempre: siete más tres siempre ha sido igual a diez y siempre lo será. Digo, entonces, que esta verdad numérica incorruptible es común para mí y para cualquier ser que razone".[10] Y comenta: "Por tanto, tal tipo de verdad es eterna y luego la verdad suprema".[11] Por otra parte, también las proposiciones condicionales son de esta naturaleza, como la que dice: "Si es hombre, es animal". Por hipótesis, "toda verdad afirmable es la verdad suprema".

De acuerdo a estas y otras consideraciones, Grosseteste aborda el problema de si se puede dudar de que haya verdades eternas y sin principio cuya adecuación a las razones eternas no sea Dios. Su respuesta es negativa no sólo en relación con las proposiciones matemáticas e hipotéticas ya citadas, sino también con las expresiones del tipo "algo habrá sido", porque tales expresiones, a pesar de ser diferentes de las matemáticas, por ejemplo, no tienen principio y se adecúan al criterio de la eternidad.

A propósito de esto elabora un ejemplo. Imaginémonos que desde la eternidad haya una alabanza para César y, de la misma manera, una para Sócrates. Entonces, es una verdad que, desde la eternidad, "César ha sido alabado y Sócrates ha sido alabado", porque si hay una alabanza de los dos, los dos han sido alabados. Si se toman las letras A y B para indicar cada una de las dos afirmaciones, se desprende que tanto A como B son eternas, porque la predicación es *per se*, no por accidente; pero no se infiere que César y Sócrates sean eternos, porque lo único eterno, dentro de la afirmación, es la alabanza.

Otro ejemplo del mismo tipo se infiere del hecho de que Dios

[9] Agustín, *Acerca de la falsedad*, *passim*.
[10] Agustín, *Acerca del libre albedrío*, II 8, 21.
[11] Grosseteste, Roberto, *op. cit.*, p. 266.

lo conoce todo desde la eternidad. Por tanto, si conoce A (Sócrates conocido por Dios) y B (Platón conocido por Dios), las dos afirmaciones son eternas separadamente (Sócrates no es Platón o viceversa), pero los dos sujetos involucrados no son eternos, porque sólo Dios lo es y ninguno de ellos es Dios. Los dos ejemplos quieren manifestar que los hechos afirmables no son sino las razones eternas de las cosas en la mente divina.

Pero al llegar a esta conclusión, Grosseteste se plantea una objeción: si la verdad y el ser son lo mismo (por la definición de Agustín de que la verdad es "lo que es"), y si no hay ninguna verdad sino en el contexto de la verdad suprema, entonces ¿no habrá tampoco otro ser fuera del ser supremo?

El filósofo inglés la resuelve mediante un ejemplo. El agua fluida, dice, no tiene ninguna forma más que la que le da el recipiente que la contiene. Si el recipiente es cuadrado, la forma del agua parece cuadrada, pero tal forma se perdería si se le deja correr libremente. Lo mismo sucede con el ser creado: si se dejara libre (fuera de su "recipiente" divino) se reduciría a la nada.

De las breves consideraciones que resumimos de la teoría de la verdad de Grosseteste, se desprende el espíritu de su epistemología. Para él, existe en todas las cosas "una norma y rectitud internas que sólo pueden ser aprehendidas por la mente". Esta verdad ontológica constituye la base auténtica de todo conocimiento. Por tanto, la razón por la cual se da la ciencia es que tal verdad es alcanzable por nuestro espíritu, y esto quiere decir que el conocimiento es básicamente apriorístico, aunque, a pesar de ello, necesitemos constantemente de la experiencia.[12]

LA METAFÍSICA DE LA LUZ

En primer término, dentro de esta doctrina, Grosseteste describe la teoría del hilemorfismo. Todos los objetos corpóreos son un compuesto de materia y forma, y la forma de la corporeidad es la luz.

La característica de la luz es una constante generación de sí

[12] *Idem.*, pp. 266-281.

misma que se difunde esféricamente alrededor de un punto de manera instantánea. En sus orígenes, la forma y la materia luminosa no tenían extensión, pero la primera forma, creada por Dios en la primera materia, se multiplica de manera infinita y se expande de manera igual en toda dirección, destendiendo la materia a lo que está unida y, al hacerlo así, constituye la masa del universo.

La difusión sigue al límite extremo de la rarefacción de la luz (*lux*), lo que constituye el firmamento. De él, se refleja la iluminación (*lumen*) hacia el centro y genera, a su paso, las nueve esferas celestiales.[13]

Hay, por supuesto, una idea de Agustín en todo esto: Dios es la luz de todas las cosas, cuya luz se ilumina por esa luz divina.

Sin embargo, podríamos decir que si la metafísica de Grosseteste se hubiera quedado en lo que es (una metafísica), no habría pasado de ser una de las tantas especulaciones acostumbradas en la Edad Media. Pero no fue así: su teoría tiene consecuencias muy importantes en la física de su *Óptica*, en donde, más que recurrir a las esencias, insiste en presentar una medición y descripción de la naturaleza a partir de la matemática, colocándose por encima del aristotelismo medieval al emplear la física y la matemática para el estudio de la naturaleza. De esta manera, supera una interpretación de la naturaleza demasiado especulativa y anticipa, mucho antes que Galileo y Descartes, ideas y tendencias muy modernas.

Para que estas consideraciones resulten más claras, habrá que hablar brevemente de la readaptación que hace Grosseteste del método empírico empleado por Aristóteles. Para empezar, acepta la distinción que hace el estagirita entre el conocimiento de un fenómeno (*demonstratio quia*) y la razón del mismo (*demonstratio propter quid*) e incluye, en su metodología, tres aspectos esenciales: el inductivo, el experimental y el matemático.

En cuanto a la inducción se refiere, piensa que su cometido es descubrir las causas a partir de los efectos y su desarrollo consiste en un proceso que parte del conocimiento del objeto compuesto, producto de la percepción sensorial, y se encamina hacia

[13] McKeon, R., "Introducción a la teoría de la verdad de Grosseteste", en *op. cit.*

los primeros principios del orden natural, que no son inmediatamente cognoscibles por nosotros. Entonces, para poder comprender los hechos concretos, debemos establecer las causas que los produjeron, y para poder establecerlas, debemos partir de los efectos, tomando el proceso deductivo (de las causas a los efectos) en un segundo tiempo. Dentro de la metodología científica hay pues que descubrir causas y principios que nos permitan "conocer y comprender las cosas naturales" y, luego, "principios que pertenecen a todas las cosas".[14]

Por consiguiente, la definición de los principios que explican un fenómeno parte de la definición de las condiciones necesarias y suficientes para producirlo, lo que se puede hacer tomando como inicio la teoría aristotélica de las cuatro causas.

El empleo de esta etiología lo lleva a cabo Grosseteste a través de un doble proceso de "resolución" y "composición". Mediante la "resolución", llega a una "definición nominal", en donde se establecen semejanzas y diferencias en razón de los elementos constitutivos de un determinado fenómeno, y se considera la conexión causal a través de la frecuencia en la asociación de los atributos. Luego, mediante la "composición", se establece la relación entre las proposiciones más particulares con las más generales, intentando demostrar que tal relación es una relación causal.

Ahora bien, en las ciencias naturales es difícil llegar a una definición cierta, de manera absoluta, por la posibilidad que existe de que un mismo efecto provenga de más de una causa. En las ciencias formales esto es posible porque en ellas hay una reciprocidad entre causa y efecto. Para Grosseteste, en las ciencias naturales existe tan sólo probabilidad, y en las matemáticas "hay ciencia y demostración en sentido estricto".

Un ejemplo típico de la aplicación de estos principios metodológicos es la investigación del fenómeno del arco iris. En ella, el científico inglés empieza individualizando la especie a la cual pertenece el arco iris y eliminando aquéllas que no le corresponden. La especie encontrada era la de "colores espectrales

[14] Grosseteste, Roberto, "Comentario a la *Física* de Aristóteles" citado por Crombie, A.C., *Historia de la ciencia (de san Agustín a Galileo)*

producidos por la refracción diferenciada del sol al pasar a través de las gotas de agua".[15] Gotas discontinuas porque "donde faltan no aparece el arco iris... aunque sean suficientes todas las otras condiciones exigidas".[16]

El problema siguiente era establecer una teoría de la cual pudiera deducirse efectivamente cómo se producía el fenómeno. "Los dos problemas esenciales eran explicar cómo se formaban los colores por las gotas de lluvia y luego cómo podían remitirse al observador en la forma y orden en que se veían".

En resumidas cuentas, la metafísica de la luz, producida por Grosseteste, con sus derivaciones metodológicas, concluía que "las leyes geométricas de la óptica eran el fundamento de la realidad física y que las matemáticas eran esenciales para la comprensión de la naturaleza". Y comenta Crombie: "Este problema del uso de las matemáticas para explicar el mundo físico continuó siendo, de hecho, uno de los problemas metodológicos centrales y era, en muchos aspectos, *el* problema central de la ciencia natural hasta el siglo XVII".[17]

EL CONOCIMIENTO DE DIOS

La doctrina de la metafísica de la luz se complementa con la doctrina sobre Dios, conceptualizado como "forma de las formas", pero no en el sentido de que sea parte esencial inmanente a las cosas creadas (*pars earum substantialis completiva*), sino de que es el modelo originario, así como lo habían afirmado Agustín, el Pseudo-Dionisio y Anselmo.

A pesar de que la metafísica de la luz hable de emanaciones, no aparece en Grosseteste ningún rasgo de panteísmo: incluso critica la teoría aristotélica de la creación *ab aeterno*. Como ya lo habíamos indicado, es simplemente sorprendente la síntesis entre realidad e idealidad que se halla en el manejo de la ciencia que hace el obispo de Lincoln.

[15] Crombie, A.C., *op. cit.*, vol. II, p. 27.
[16] Themon, *Quaestiones super Quatuor Libros Meteorum*, 3, 14, citado por Crombie.
[17] Crombie, A.C., *op. cit.*, vol. I, pp. 75-76.

En consecuencia, Dios es concebido también como sujeto de conocimiento, al estar involucrado necesariamente y sin contradicción en todas las cosas, incluso las contingentes. Tanto la verdad, como el ser y el bien, necesitan de un referente último por medio del cual podamos considerar adecuadamente la verdad de los enunciados, la existencia de las cosas y la deseabilidad de los fines.

Todas estas ideas agustinianas se desarrollan más en el pensamiento de Grosseteste, quien inserta en ellas el instrumento científico de las matemáticas. Por su medio, la búsqueda de Dios se realiza a través de los objetos físicos, y tal búsqueda inspira la forma más adecuada de la investigación sistemática experimental de los objetos mismos.

Podría ser de alguna utilidad, para entender más a fondo el razonamiento de Grosseteste acerca del conocimiento de Dios, la transcripción del texto siguiente:

> Si Dios sabe que el anticristo es, fue o será, el anticristo es, fue o será. Pero el antecedente es necesario. Entonces, el consecuente lo es también. Sin embargo, si el antecedente es contingente, se infiere que el cambio y la decepción pueden recaer en Dios. Y lo mismo dígase si el consecuente fuera contingente, puesto que es convertible con el antecedente, habría que tomar en cuenta otras inconsistencias: porque si el anticristo será, Dios lo conoce... lo que es inconsistente. Por otra parte, si lo sabe y es contingente, podría ser que nunca sucediera. Entonces, cuando sucede, puesto que Dios no conoce la falsedad, Dios no sabrá que el anticristo es, fue o será, y por tanto sería posible que Dios no conociera lo que sabe. El cambio recaería en él y, en el caso de que se quedara con la anterior opinión, recaería en él una decepción, lo que no es de suponerse.
>
> Ahora, si suponemos lo imposible, es decir de que yo viera ahora como presente la futura acción de correr de Sócrates para mañana, sería de todos modos verdadero y necesario para mí de que he visto la acción futura de Sócrates, y sin embargo, dicha acción seguiría siendo contingente.
>
> De la misma manera, puesto que todas las cosas han sido presentes para Dios desde la eternidad, ¿no es necesario que conozca las cosas que son en sí mismas futuras y contingentes y que su conocimiento acerca de los cambios sea invariable? Además, puesto que no se puede engañar en su conocimiento, el ser de las cosas sigue de su conocimiento. ¿Hay alguien que dude que lo contingente sigue de lo nece-

sario y que, por lo contrario, lo imposible sigue de lo contingente por la destrucción del mismo contingente?... Pero la necesidad es doble: una que obliga una cosa a ser la "necesidad antecedente"; la otra que sigue al ser de una cosa y no la obliga a ser y es la "necesidad consecuente". Por ejemplo, la necesidad del movimiento solar o lunar hace que se produzca el eclipse, pero la necesidad de otro tipo, de que yo haya visto correr a Sócrates ayer, no obliga a Sócrates a correr, pero se sigue de la acción de correr de Sócrates.

Además, lo que es necesario, no puede cesar y esto implica serlo o en todo en el tiempo o en la simplicidad de la eternidad. Por consecuencia, ese necesario que obliga la cosa a ser, será sin cesar en todo el tiempo y no podrá preceder lo contingente. Sin embargo, ese necesario que sigue al ser de la cosa y cuyo ser sin cesar está en la simplicidad de la eternidad, necesariamente precede lo contingente, porque es necesario que Dios sepa que el anticristo será. De lo que se deriva que el anticristo será es contingente. Además, del enunciado que "el anticristo no será", que es contingente, se deriva que Dios no sabe que el anticristo no será, lo que es imposible.

Sin embargo, lo que se dice en lógica que lo contingente no se deriva de lo necesario ni lo imposible de lo contingente, se debe entender de lo necesario, contingente e imposible que se pueden medir, como por ejemplo la medida de lo necesario es el tiempo de acuerdo a su universalidad, y la de lo contingente, de acuerdo con su parte.

Sin embargo, cuando imaginamos una medida de la totalidad del tiempo para medir la eternidad infinita, nos engañamos en tal imaginación, y no nos liberamos de tal engaño hasta en tanto el ojo de la mente, purificado de la concepción del tiempo, ascienda a la contemplación de la simple eternidad.

Y nótese que es en sentidos diferentes que se dice del sol que se mueve en todo el tiempo y de Dios que está en todo el tiempo. Porque se dice de Dios que está en el tiempo, en razón de que no está ausente en ningún tiempo o de que está en la simplicidad de la eternidad, de donde fluye todo tiempo, de acuerdo a lo siguiente: "Tú, quien ordenas al tiempo partir de la eternidad".[18]

Hay que añadir que, durante mucho tiempo, los investigadores han buscado una *Suma de la filosofía*, que habría debido escribir Roberto Grosseteste. Incluso se avanzaron hipótesis sobre cuál sería su contenido y cuando, por fin, se publicó en la edición del doctor Baur, fue claro que su autor no era el obispo de Lincoln, ni siquiera, como lo afirma McKeon, un miembro de su escuela.

[18] Transcrito por R. McKeon, *op. cit.*, pp. 285-287.

El contenido es muy vasto. No sólo contiene una historia de la filosofía y un análisis de las más importantes disciplinas filosóficas y teológicas, sino investigaciones de carácter científico acerca de la psicología, la óptica, la perspectiva, la astronomía, la meteorología y la mineralogía. Se trata pues de un importante compendio de ciencia y humanidades fundamentado en ideas agustinianas, posiblemente escrito entre 1260 y 1277, como afirma McKeon, porque se menciona por su nombre a Alberto Magno y a muchas doctrinas atribuidas a Tomás, aunque de este último no se menciona el nombre. El autor de la mencionada *Suma* se conoce, pues, como el "Pseudo-Grosseteste".

Roger Bacon

BIOBIBLIOGRAFÍA

Roger Bacon, nacido en Ilchester, en 1214, fue conocido como el "doctor admirable". Entró a la orden franciscana, pero muy pronto se convirtió en un crítico durísimo del ambiente en que se movía. Tacha de ignorante a Alberto Magno y, precisamente por la sospecha de haber puesto en entredicho la obra de éste y la de Tomás, es recluido en la prisión de su convento franciscano desde 1271 hasta 1292. Ahí mismo, en Oxford, muere dos años más tarde, en 1294.

Bacon vivió pues en tiempos de Tomás, pero se movió en un mundo intelectual muy diferente, puesto que anticipó muchas ideas acerca de la visión de la ciencia. Después de haberse educado en Oxford y París, enseñó en esta última universidad buscando relaciones con todos los hombres sabios de su tiempo.

Favoreció mucho el estudio de los idiomas, especialmente los que se relacionaban con la comprensión de la Sagrada Escritura: el griego, el hebreo, el árabe y el caldeo. Consideraba una negligencia por parte de la Iglesia haber descuidado este aspecto, porque de esta manera "muchos de los textos sagrados permanecían intraducidos".[19]

[19] Citado por Jones, W.T., *The Medieval Mind*, p. 289.

Si se unen estas preocupaciones lingüísticas con su profundo interés por las ciencias naturales y su rigor metodológico, podemos considerar a Bacon como un antecedente del espíritu renacentista, o más bien, casi como un hombre de nuestro tiempo.

De entre sus obras, las que más se destacan son la *Obra Mayor* (*Opus Maius*), que presenta en siete partes lo más característico de sus intereses: las causas de la ignorancia humana, las relaciones entre la filosofía y la teología, la utilidad de la gramática y la lingüística, la importancia de la matemática para la física y la teología, la óptica, la ciencia experimental y la filosofía moral. Además, están los dos *Compendios*: de filosofía (*Compendium studii philosophiae*) y de teología (*Compendium studii theologiae*).

EL INTERÉS CIENTÍFICO

Como lo acabamos de ver, el *Opus Maius* de Bacon es una obra enciclopédica y puede considerarse como una síntesis de todo el conocimiento de la época, tal como lo manejaban los intelectos más esclarecidos de ese entonces. Su contenido estaba destinado al pontífice y el hilo conductor del mismo lo sugiere el subtítulo, que aparece en muchos manuscritos: "La utilidad del conocimiento".

A pesar de que en ella encontramos muchas aplicaciones de carácter tecnológico, el propósito central del "doctor admirable" es demostrar que la ciencia es importante para acrecentar el conocimiento de Dios: "La luz del conocimiento permite que la Iglesia de Dios se gobierne, que se regule la comunidad de los fieles, que se asegure la conversión de los no creyentes y que se controlen los que persisten en su malicia por la excelencia del conocimiento y así se expulsen de los límites de la Iglesia mejor que por el derramamiento de la sangre cristiana". Más adelante hace una consideración de carácter pitagórico: "El camino de la salvación es único, aunque existan muchos pasos: pero la sabiduría es realmente el camino de la salvación".[20]

[20] *Opus Maius*, I.

Sobre este principio general, Bacon desarrolla toda una metodología para que la ciencia sea práctica y se ajuste lo más posible a las necesidades vitales del hombre. Lleva plenamente al campo de la experimentación el método aristotélico, despojándolo del recurso a la autoridad, que se había ido empleando en la filosofía escolástica. También él detectó, como su homónimo Francis Bacon, del Renacimiento, una serie de "ídolos" entre los cuales destaca el de la especulación, del bizantinismo, que aleja la ciencia de la realidad y oculta la ignorancia.

De esta insistencia de Bacon por la practicidad de la ciencia hay que encontrar el antecedente en una obra de Domingo Gundisalvo escrita a mediados del siglo XII (*De divisione philosophiae*), en donde se clasificaban las ciencias en teóricas y prácticas. En esta distinción se ponía de manifiesto que a cada una de las artes prácticas correspondía una ciencia teórica que se encargaba de detectar los principios básicos que el arte práctico iba a desarrollar.

Las ciencias teóricas eran la física, la matemática y la metafísica. Las artes prácticas eran el arte del gobierno civil (política), el arte del gobierno familiar (artes liberales y mecánicas) y el arte del gobierno de sí mismo (ética). Ahora bien, los fines prácticos de las matemáticas eran llamados "artificios", los cuales se aplicaban, por ejemplo, a la medición de los cuerpos, a la construcción edilicia o de instrumentos, etcétera.[21] Pero, lo repetimos, el fin último de la ciencia, tanto teórica como práctica, era el de descifrar, con mejores resultados, los significados recónditos de la Sagrada Escritura: "Deseo recalcar de cuánta inefable utilidad sea esta ciencia para la verdad divina... Cuando la verdad de los asuntos tratados en la escritura se conoce, es muy fácil para cualquier teólogo sacar de ellos, con mucho provecho, su significado espiritual".[22]

[21] *Cfr.* Crombie, *op. cit.*, pp. 164-165.
[22] *Opus Maius*, II.

La "ciencia experimental" de Bacon le valió muchas apreciaciones, en cuanto se consideró que, la forma con que trataba la ciencia, se salía de los cauces medievales y manifestaba ya un espíritu moderno.

Sin embargo, encontramos en Jones[23] una serie de observaciones que estará bien resumir aquí. Para empezar, según este historiador, Bacon nunca definió claramente qué entendía por su "nueva ciencia". No especificó si se trataba de alguna ciencia nueva en sentido propio —es decir, con un campo de estudio diferente— de las ya conocidas, o si se trataba de un nuevo método para el mejor manejo de las ya existentes. El hecho de que Bacon nunca vislumbrara esta distinción fundamental "manifiesta cuán lejos se encontraba de cualquier aspecto que pudiera considerarse un punto de vista moderno". En segundo lugar, no explica si su ciencia es una mera técnica nueva para presentar, con una luz distinta, verdades ya conocidas; o una técnica para descubrir verdades anteriormente ignoradas.

Además, no distingue entre observación y experimento, puesto que usa para ambos el mismo término. Finalmente, "no distingue entre el papel de su nueva ciencia para el descubrimiento de la verdad y lo que se llamaría utilidad tecnológica de la ciencia". Se impresiona más por lo que se puede prever en ella con relación a los inventos, por ejemplo las "máquinas voladoras", de que habla Eco en su novela *Il nome della rosa.*

Con todo y esto, no se disminuye la importancia de Bacon en el desarrollo de la ciencia medieval. Lo que verdaderamente lo caracteriza es su afán en abandonar las interpretaciones religiosas para encontrar hechos empíricos que expliquen la realidad de los fenómenos. Estos hechos son, a veces, simplemente ingeniosos, pero atestiguan siempre acerca de una curiosidad científica genuina que pierde gradualmente interés por los hechos sobrenaturales, de los que la Edad Media estaba atascada.

Bacon insiste sobre el hecho de que para la ciencia tiene una

[23] Jones, W.T., *op. cit.*, p. 294.

enorme importancia la observación atenta, es decir, algo que siempre se le escapa al indocto: "Por medio del experimento aprendemos que hay tantos arco iris como observadores. Porque si dos observadores están al mismo tiempo en el norte y de ahí ven el arco iris, si uno de ellos se mueve hacia occidente, el arco iris se moverá en dirección paralela a él, y si el otro se mueve hacia oriente, sucederá lo mismo. Pero si se queda en la posición originaria, el arco iris permanecerá estacionario... Por eso es imposible que dos observadores vean el mismo arco iris, aunque una persona ignorante no entiende este hecho".[24]

También, como lo hará más tarde Locke, el "doctor admirable" se preocupa por encontrar las causas del error. Según él, hay "cuatro importantes obstáculos en la prosecución de la verdad". El primero consiste en someterse a "una autoridad errónea y no digna de fe". Le siguen "la influencia de la costumbre", "el prejuicio popular" y "el ocultamiento de nuestra propia ignorancia acompañado por un ostentoso despliegue de conocimiento".

Bacon considera que los tres primeros pueden obviarse por "la fuerza del convencimiento racional", pero que el cuarto es más peligroso porque el seudoconocimiento que lucimos en ocasiones es una excusa vergonzosa de nuestra ignorancia. De esta actitud, dice el filósofo, "proceden todos los males de la raza humana".[25]

El citado Jones[26] implementa estas reflexiones comparando la actitud científica de Bacon y la de Tomás. Se pregunta: ¿fue Bacon más moderno que Tomás? Y contesta: sí y no. Sí porque el inglés, a pesar de todo, tenía una idea bastante clara de lo que podía ser una ciencia verdaderamente experimental, de la cual obviamente carecía Tomás. No porque en Bacon permanece todavía viva la convicción de que el conocimiento científico "debe perfeccionarse por medio de la revelación divina". Y esta convicción es en él más fuerte que en el mismo Tomás, debido a su formación agustiniana y neoplatónica.

Un ejemplo típico de su insistencia en la revelación divina,

[24] *Opus Maius*, II.
[25] *Idem.*, I.
[26] Jones, W. T., *op. cit.*, p. 298.

complemento indispensable del conocimiento, es el concepto que tiene de filosofía, cuya existencia, afirma, se debe a "la iluminación de Dios". Por tanto, incluso el pensamiento de los filósofos paganos "no se opone a la divina sabiduría".[27]

Bacon habla de altibajos en el desarrollo de la filosofía: periodos de luz y de ignorancia que se debieron, estos últimos, a un empeoramiento de la conducta humana. Para él, con la obra de Tales de Mileto se produjo un nuevo ascenso: "Sus sucesores lo ampliaron y Aristóteles lo llevó a su más grande esplendor".[28]

Para el "doctor admirable" el tiempo en que vivió corresponde a un periodo de ignorancia y concibe su propia misión como un deber de revivir las verdades eternas. Esto quiere decir, en resumidas cuentas, que todas las verdades filosóficas que los hombres van descubriendo, en sus alternas vicisitudes, ya están contenidas en los libros sagrados, que contienen, dice, "no sólo la ley de Dios, sino todas las partes de la filosofía". Es, por tanto, importantísimo, desde el punto de vista científico, poseer un dominio de las Sagradas Escrituras y, para que esto sea posible, es necesario conocer a fondo los idiomas en que fueron escritas.

[27] *Opus Maius*, I.
[28] *Ibidem*.

Capítulo VIII
La filosofía islámica

Introducción

Como ya lo hemos expresado en páginas anteriores, un hecho muy importante en el decurso del pensamiento medieval fue la recuperación del pensamiento aristotélico y uno de los caminos indirectos para la misma fue la escuela árabe.

En el mundo islámico, la formación del pensamiento, tanto filosófico como teológico, está estrechamente vinculada a Grecia. A partir de la mitad del siglo X menudean las traducciones de textos griegos, tanto de Aristóteles como de Platón, de Plotino y de Proclo. Desafortunadamente, se tradujeron, asimismo, muchas obras apócrifas de Aristóteles, y se consideraron como escritas por el estagirita. Las traducciones se realizaron con mucho esmero, no solamente del original griego, sino también, a veces, del sirio, que sirvió, en ocasiones, como lengua intermediaria.

De todos los pensadores mencionados, el que ejercerá una mayor influencia en la filosofía islámica, será ciertamente Aristóteles, pero un Aristóteles falsamente influenciado por Plotino. La causa de ello se debe a que algunos pasajes de las *Enéadas* fueron atribuidos al estagirita.

Entonces, el aristotelismo árabe será más bien una síntesis aristotélico-platónica. Por tanto, en las modestas intenciones de esta breve historia del pensamiento medieval, incluimos también un examen somero de la filosofía islámica, que guarda con la escolástica una cierta comunidad de propósitos, porque ella también, en su arraigo en el pensamiento griego, intenta conciliar la fe con la razón.

Al-Kindi

El primer árabe que ostenta con justa razón el epíteto de "filósofo", fue Al-Kindi (siglo IX), quien atrajo la atención de los escolásticos con su doctrina sobre los intelectos, derivada de Alejandro de Afrodisia.

De sus obras, cuatro están traducidas al latín: *Acerca del intelecto* (*De intellectu*), *Acerca del sueño y la vigilia* (*De somnio et visione*), *Acerca de las cinco esencias* (*De quinque essentiis*), *Introducción a la lógica de la demostración* (*Liber introductorius in artem logicae demonstrationis*).

Al-Kindi no es tan importante por la originalidad de su pensamiento, sino más bien por haber sido "el primero", como ya lo hemos dicho, y por haberse constituido en el precursor del aristotelismo árabe, cuyas cimas serán Avicena y Averroes.

Empezando por sus conceptos sobre la metafísica, diremos que ésta es, para él, la ciencia de la realidad inmóvil, representada por Dios, quien ha creado un mundo temporal y finito. En efecto, el mundo es finito porque finito es todo lo que ha sido consecuencia del proceso de la potencialidad inmanente. Es temporal, porque el tiempo mismo no es una sucesión infinita de instantes, sino también una categoría de lo finito, en cuanto por lo menos uno de sus accidentes (el pasado) no puede ser infinito.

En razón de su finitud, se explica la necesidad de que el mundo haya sido creado. Ahora bien, su creador (Dios) constituye la unidad absoluta y pura, desde el momento en que a él no se le puede atribuir ningún predicado, es decir, la divinidad creadora es simplemente lo Uno. Además, esta creación se ha realizado de la nada: no hay en él ningún rasgo de la teoría de Plotino acerca de las emanaciones. Hay simplemente una transmisión de la vida por parte de la esfera extrema que es viva e inteligente y obedece a Dios.

En cuanto a la naturaleza del alma, resiente la influencia de Platón y de Plotino. Ésta es una sustancia espiritual, inmortal y simple, cuya esencia es divina. Si bien actúa sobre el cuerpo, no lo penetra físicamente, debido a su espiritualidad. Se asemejará

a Dios cuando, libre de los deseos corporales, se dedique a la meditación y se penetre de la luz divina, de la que es reflejo.

Como ya se ha indicado, Al-Kindi extrae su teoría del intelecto de Alejandro de Afrodisia. Éste, en sus distinciones acerca del intelecto, parte de la diferencia que había establecido Aristóteles entre *nous poietikós* y *nous pathetikós*.

Para Alejandro, hay, en primer lugar, un intelecto material (*nous hyletikós*) en potencia: este intelecto es simplemente capaz de distinguir las formas de lo sensible y de tener experiencia, pero no piensa verdaderamente, desde el momento que está en potencia. Después existe un intelecto como disposición (*en hexei*) que se deriva de la educación y formación de los hábitos. El intelecto llega a ser un acto cuando logra pensarse a sí mismo. Este intelecto es además mortal, desde el momento que se identifica con sus objetos y la mayor parte de ellos son de naturaleza sensible.

De ahí que se acusara a Alejandro de materialismo. Sin embargo, él contempla también un intelecto activo que hace que lo sensible sea inteligible, es decir, supera la sensación pasiva y se convierte "en el agente de las formas que recibe".[1]

La distinción que hace Al-Kindi considera un intelecto en potencia, un intelecto en acto, un intelecto que pasa de la potencia al acto y un intelecto demostrativo. Este último se adquiere mediante la experiencia, en tanto que el intelecto en acto es causa de todas las intelecciones y el intelecto que pasa de la potencia (en el alma) al acto es el intelecto humano, es decir, el que pertenece a cada individuo.[2]

Finalmente, dentro del contexto religioso, Al-Kindi defiende la superioridad de los contenidos proféticos sobre la ciencia y la filosofía humanas, así como lo hemos visto en Bacon. También, a la manera de la escuela oxfordiana, emplea las matemáticas para reforzar concepciones de su metafísica en cuanto a las relaciones entre Dios y el mundo.

[1] *De intellectu*, III 14.

[2] *Acerca del intelecto*, *passim*.

Más importante que Al-Kindi, por sus aspectos originales, Al-Farabi fue denominado "segundo maestro" después de Aristóteles. Estudió filosofía, matemática y música y murió en Damasco, en el año de 950.

De sus obras, algunas constituyen comentarios acerca de la producción de Alejandro de Afrodisia y de Aristóteles. Entre sus obras originales merecen especial mención: *Las ideas de los habitantes de la ciudad virtuosa, Conciliación entre Platón y Aristóteles, Gemas de sabiduría, Aforismos del político, Las condiciones de la certeza* y *Las leyes de la poética.*

Al-Farabi comienza por su concepción acerca de Dios:

> El ser primero es la causa primera de la existencia de todos los demás seres. No tiene ningún tipo de imperfección... así que su ser es el mejor... No puede haber ser mejor que él, ni anterior a él. Es imposible que participe del ser en potencia bajo cualquier aspecto. Es imposible que no exista de cualquier manera se diga. Por consecuencia, no tiene principio y permanece por su sustancia y esencia... Es suficiente en su subsistencia y duración. De ninguna manera puede haber un ser semejante al suyo, ni tampoco ningún ser del mismo rango que le pertenezca o le complete... Por su sustancia es diferente de cualquier otro, y su ser no puede pertenecer a nadie más que a él. Porque no puede existir entre todo ser que tenga tal ser y otro ser que tuviera de la misma manera este ser, ninguna diversidad ni alteridad. Ya no habría dos seres, sino una sola esencia... No puede tener contrario alguno... En su nivel está solo... El primero es indivisible en su sustancia.[3]

En cuanto al mundo, Al-Farabi toma en cuenta la teoría de las emanaciones de Plotino. A Dios se le llama "el primero", no "el Uno" como en la terminología plotiniana. De él emana el ser en su multiplicidad que se ordena de acuerdo con una jerarquía:

> Del Primero emana el ser del segundo, que es también una sustancia incorpórea, al no hallarse en materia alguna. Él intelige su esencia e

[3] *Las ideas de los habitantes de la ciudad virtuosa*, citado por Badawi, A., *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*.

> intelige al Primero y lo que intelige de su esencia no es otra cosa más que su esencia. En tanto que entiende algo del Primero, de él emana necesariamente el ser de un tercero. En tanto que se constituye sustancialmente en su esencia propia, resulta necesariamente de él el ser del primer cielo.[4]

Se llega así a la última emanación, la onceava, que representa la décima inteligencia y que rige lo que Aristóteles llamó "mundo sublunar",[5] formado por los seres constituidos de materia y forma. El ser, además, se distingue en necesario y contingente, que son caracterizados, respectivamente, por ser incausado y por ser causado.

En cuanto a la división del intelecto, Al-Farabi desarrolla las ideas ya formuladas por Al-Kindi:

> El intelecto humano es una cierta disposición en una materia preparada para recibir las formas de los inteligibles: es pues inteligencia en potencia... Los inteligibles en potencia se convierten en inteligibles en acto cuando el intelecto los intelige en acto... El agente que realiza este proceso es una esencia cuya sustancia es una inteligencia en acto separada de la materia. Esta inteligencia da al intelecto hílico,[6] que es inteligencia en potencia, algo que corresponde a lo que el sol hace con la vista...[7] por ello se llama intelecto agente. El intelecto hílico se llama intelecto paciente.[8]

La reflexión y el razonamiento que se derivan de este proceso hacen posible la libertad humana, que consiste en querer lo que es posible.

En sus concepciones políticas se pueden encontrar ciertas similitudes con Agustín, especialmente en relación con su simbología de la ciudad de Dios. En efecto: hay una ciudad virtuosa y muchas otras que se le oponen y que son designadas por Al-Farabi con diferentes denominaciones.

Sin embargo, los ideales de la ciudad virtuosa se identifican más con el Estado ideal de Platón que con la ciudad agustiniana:

[4] *Ibidem*.
[5] *Cfr*. La *Enéada* V de Plotino y la *Física* de Aristóteles.
[6] Es el *nous hyletikós* de Alejandro de Afrodisia.
[7] Recuerda un símil de Platón en el VI libro de La República.
[8] *Las ideas de los habitantes de la ciudad virtuosa*, citado por Badawi.

son ideales intelectuales, racionalistas. En efecto, las virtudes que Al-Farabi describe acerca de los políticos de la ciudad ideal se asemejan a las del rey-filósofo platónico, y los opuestos tienen similitud con el "estado enfermo" descrito por Platón. Un ejemplo típico sería cómo se describe la "ciudad ignorante":

> La ciudad ignorante es aquella cuyos habitantes desconocen la felicidad y ni siquiera la vislumbran... En cuanto a los bienes, no conocen más que los aparentes, es decir, los que se consideran como fines de la vida, como la salud del cuerpo, la riqueza, el goce de los placeres, la permisividad de seguir las pasiones, los bienes y la grandeza. Cada uno de estos bienes es la felicidad para tales habitantes.[9]

AVICENA

El complicado nombre árabe de Avicena (como se conoció entre los latinos) fue Abu Ali al-Hussain ibu Abdullah ibn Ali ibn Sina. Este grandísimo pensador nació en Afshanah, en 985, y estudió filosofía, matemática y medicina. Fue médico de cabecera del sultán de Bokhara y realizó una carrera política bastante desafortunada. Murió prematuramente en 1036.

Su obra principal fue *El libro de la curación* (*Kitab assifa*), del que hizo un resumen. Otra obra importante es *El libro de los teoremas*, en donde se desarrolla con mayor rigor su pensamiento filosófico. También existen comentarios acerca de obras aristotélicas o seudoaristotélicas (el *Tratado del alma*, la *Teología*, de Aristóteles).

A pesar de su resistencia, Avicena es un pensador fuertemente influenciado por Aristóteles. Menos original que Al-Farabi, sin embargo tiene mucha importancia como sistematizador de ideas al realizar, en el mundo islámico, una tarea sin precedentes como historiador del pensamiento humano.

Se distinguió por su libre interpretación del aristotelismo y por la claridad de su pensamiento y se hizo así más accesible que el difuso Al-Farabi o el ortodoxo Averroes.

La metafísica de Avicena se centra neoplatónicamente en el

[9] *Ibidem.*

Uno, esto es, en Dios, perfección absoluta. Ésta engendra la inteligencia primera que conoce al Uno y a sí misma. Del primer conocimiento nace una segunda inteligencia y, del otro el alma, en cuanto es necesaria, y el cuerpo, en cuanto es posible. La última inteligencia corresponde a la esfera de la luna y dirige el mundo sublunar.

En relación con el conocimiento de Dios, Avicena piensa que conoce los particulares "en su aspecto universal": "Dios no conoce todas las cosas en él mismo más que en la medida en que es el principio del ser de las cosas".[10]

Refiriéndose a la cosmología, repite pensamientos aristotélicos, indicando que el mundo no tiene un principio conocido. La razón es prácticamente la misma que proporciona el estagirita. En efecto, Aristóteles dice que la sola presencia de Dios "despierta las fuerzas ocultas de la naturaleza": la eternidad de la materia es entonces garantizada por la eternidad de Dios.[11] Sin embargo, a diferencia de Aristóteles, sostiene la actividad providencial de Dios, la que define de la manera siguiente:

> La providencia es el desarrollo del todo por la ciencia del ser primero. Y es por esta ciencia que debe ser el todo, para que adquiera el mejor orden y la conciencia que esto resulta necesariamente de él y del ambiente del todo por él. El ser se ajusta a lo que se conoce como el mejor orden sin que se necesite de una investigación ni de un esfuerzo por parte del primero y verdadero. La ciencia que tiene el primero del modo de bondad aplicable al orden universal es el manantial del cual brota el bien sobre el todo.[12]

Interesante es también la teodicea de Avicena, es decir, la explicación de la existencia del mal en el mundo, a pesar de la presencia de Dios. Obviamente, el mal no puede atribuirse a Dios, puesto que la divinidad se identifica con la bondad absoluta. Por tanto, el mal no hace parte de la esencia de Dios, sino que se encuentra sólo accidentalmente en sus juicios.

En su análisis sobre el mal, Avicena vislumbra ideas que serán más tarde cultivadas por Descartes y Leibniz. Así, encuentra tres

[10] *El libro de la curación* (resumen), en Badawi, A., *op. cit.*

[11] *Metafísica*, XII 7.

[12] *Icharat* (trad. de Carra de Vaux), citado por Badawi.

especies de mal: el defecto o la carencia, el sufrimiento y el pecado. Para él, sólo el primero es verdaderamente mal: "El mal es esencialmente la carencia, no toda carencia sino la que se refiere a las perfecciones que exigen el género y la naturaleza de las cosas. El mal por accidente es el que causa este defecto y es el que impide que la perfección se realice".[13]

La relatividad del mundo en razón de su materialidad impide que en él pueda existir el bien absoluto (posible sólo en Dios), pero aun así debemos observar que el mal es relativo; depende más bien de nuestras necesidades, situaciones y usos: el fuego puede servir para calentarnos, pero es funesto cuando nos quemamos accidentalmente, y este ejemplo es parecido a los que había proporcionado Heráclito, cuando decía, entre otras cosas: "El mar es el agua más pura y más impura: buena y potable para los peces, mala y nociva para los hombres".[14]

Total, si consideramos todo esto atentamente, debemos reconocer que en el mundo hay más bien que mal: los bienes, que proceden de Dios, son durables; los males, debidos a nosotros, son pasajeros y no sería compatible, con la sabiduría divina, que éstos rebasaran a los primeros.

Finalmente, para completar la metafísica de Avicena, conviene recordar que en la teoría aristotélica del hilemorfismo, entre la pareja materia-forma introduce un tercer elemento, esto es, la "preparación" de la materia para recibir la forma. Con respecto a la psicología, acepta el dualismo platónico. Sin embargo, el cuerpo y el alma no forman una unión sustancial, sino una mutua cooperación.

Aprovechamos aquí la ocasión para mencionar que el aristotelismo árabe representa no sólo una corriente novedosa de interpretación, sino una verdadera "izquierda aristotélica", como la llama Ernst Bloch en un interesante ensayo sobre Avicena.[15]

En efecto, los escolásticos que recuperaron al estagirita, lo consideraron siempre como un precursor del pensamiento cristiano, es decir, como uno de los más grandes "iluminados" que

[13] *El libro de la curación, op. cit.*

[14] Fragmento 61: Hipólito, *Ref.*, IX 9.

[15] *Avicena y la izquierda aristotélica, passim.*

Dios, en su infinita misericordia, mandó a este mundo, en diferentes circunstancias, para preparar el terreno fértil al pensamiento cristiano.

Hemos visto afirmaciones parecidas tanto en Bacon como en Tomás. Para ambos, en sus distintos campos de acción, Aristóteles ("el filósofo" por excelencia) constituía el instrumento adecuado para llegar a una más adecuada interpretación de las escrituras, verdadero y único objeto de todo conocimiento. El Aristóteles escolástico nos lleva pues a la teología cristiana con su mundo sobrenatural, que, de alguna manera, es totalmente ajeno al espíritu de la filosofía del estagirita.

En el aristotelismo árabe, por el contrario, existe una línea de interpretación que nos conduce a los grandes disidentes del Renacimiento, como Giordano Bruno, por ejemplo, y al redescubrimiento del concepto dinámico de la materia. De ahí la designación de "izquierda aristotélica", que Bloch propone haciendo un paralelismo con la "izquierda hegeliana". Evidentemente, en este sentido, debemos repetir que Aristóteles, en nuestra civilización, constituye verdaderamente el encuentro del idealismo (heredado de Platón) con el materialismo (extraído de sus experiencias científicas).

¿Podríamos entonces decir que el pensamiento de Alberto y Tomás constituyen una "derecha"? De ninguna manera, dice Bloch, y la razón se encuentra en que el mismo pensamiento escolástico está influenciado por las ideas de Avicena y Averroes. Lo único que justificaría la expresión antes mencionada sería el aspecto clerical y místico que caracteriza sobre todo a la alta escolástica. La justificación de los dos términos se haría, entonces, simplemente con base en los objetivos fundamentales de los dos distintos tipos de interpretación que se influenciaron mutuamente.

Averroes

Organizador del sistema aristotélico fue Averroes, nombre latino de Ibn-Roschd (1126-1198), cuya fama no igualó ningún otro filósofo árabe. Fue jurista, médico, pero sobre todo filósofo pe-

ripatético, de grandísima influencia tanto en la Edad Media como en el Renacimiento.

En cuanto a sus obras, se pueden dividir en dos apartados: los comentarios acerca de las obras aristotélicas, en los que se incluye también una paráfrasis de *La República*, de Platón; y las obras originales. Entre estas últimas podemos citar: *Cuestiones sobre los libros de la lógica aristotélica* (*Quaestiones in libros logicae Aristotelis*), *Carta sobre la conexión del intelecto abstracto con el hombre* (*Epistola de connectione intellectus abstracti cum homine*), *Sobre la felicidad del alma* (*De animae beatitudine*), *Sobre la sustancia del mundo* (*De substantia mundi*) y la *Destrucción de la destrucción* (*Destructio destructionis*), escrita en contra de Al-Ghazali.

La metafísica averroísta gira también alrededor de Dios, pero de un Dios creador, desde el momento que la única forma para explicar lo real fuera de Dios es la creación. Sin embargo, la materia es eterna (puesto que no puede ser el término del acto creador y contiene en potencia todas las formas, las cuales son extraídas por el primer motor).

Las anteriores afirmaciones podrían considerarse una contradicción. No obstante, hay que pensar que el concepto de la creación no es tomado en sentido cristiano, sino aristotélico, es decir, del motor inmóvil. Averroes, por su parte, dice lo siguiente:

> Tiene que haber... en la materia eterna un movimiento eterno que origine en la materia esa sucesión encadenada de cosas que surgen y perecen; pues por surgir se entiende la modificación y la transformación de una cosa desde una potencialidad hasta el acto... Resulta, en consecuencia, que en el proceso del devenir hay una potencialidad (sin comienzo), que es el sustrato de las formas sustanciales contrarias que en él se suceden entre sí.[16]

En cuanto al alma humana, afirma Averroes: "Suponer que hay almas inmateriales y a pesar de ello múltiples, es un disparate. Pues la causa de la multiplicidad es la materia, mientras que la causa de la concordancia dentro de la multiplicidad está constituida por la forma. El que existan sin la materia cosas numéricamente múltiples que concuerden en la forma es, por tanto,

[16] *Destrucción de la destrucción*, en Bloch, E., *op. cit.*

imposible".[17] Es decir, si el entendimiento puede aprehender las formas dentro de la diversidad material, quiere decir que las formas aprehensibles se encuentran dentro de tal diversidad. Esta posibilidad del intelecto de aprehender la multiplicidad de la materia, se da a través de lo que Averroes llama "razón hílica" mediante la cual el intelecto agente se relaciona con el hombre.

Además, se revela en sus afirmaciones un "monopsiquismo", en el sentido de que no hay más que un entendimiento único para todos los hombres. Este intelecto es "separado, eterno e inmortal". Esto significa que no hay ni alma (intelectiva) individual, ni inmortalidad individual. La forma del cuerpo humano es solamente el alma vital vegetativo-sensitiva. Estas consideraciones recuerdan a Aristóteles[18] cuando dice que el alma, simplemente considerada como forma, es mortal, puesto que la materia es divisible tan sólo conceptualmente de la forma. El alma intelectiva (*nous*) sobrevive al cuerpo, en cuanto es de origen divino, mientras que el alma inferior es de transmisión hereditaria en la generación.

Sin embargo, hay autores —como Badawi, por ejemplo—, que niegan la autenticidad de esta doctrina en Averroes. Según aquél,[19] no hay ningún texto que lo afirme explícitamente y, por consiguiente, es una simple atribución acrítica de los escolásticos latinos.

Otra doctrina que, según el citado Badawi, no es de atribuirse al filósofo árabe es la de "la doble verdad". Veamos en qué consiste la discusión correspondiente. Ésta se da a partir del acuerdo que debe existir entre religión y filosofía: ambas tienen como objetivo propio la búsqueda de la verdad; por tanto, es imposible que lo verdadero se oponga a lo verdadero, luego ambas deben estar de acuerdo.

Lo único que hay que hacer, en caso de que los textos sagrados aparentemente estén en desacuerdo con la razón, es interpretarlos de acuerdo con las exigencias racionales, desde el momento que la escritura, en general, tiene siempre dos sentidos. Uno es

[17] *Ibidem*.

[18] *Tratado del alma*, *passim*.

[19] Châtelet, François, *La ph[illegible]*, p. 142.

externo, destinado al pueblo, y otro es interno, dirigido a los intelectuales: este último refleja siempre la luz de la razón.[20]

Badawi insiste en el hecho de que este razonamiento no implica una doble verdad, sino una única verdad que se manifiesta de diferente manera y que emplea instrumentos diferentes para producirse: la verdad no es más que una. Si esto es cierto, quiere decir, entonces, que los escolásticos llevaron esta doctrina más allá de los propósitos de Averroes.

El izquierdismo aristotélico de Averroes se convierte, para los escolásticos latinos, en un movimiento de pensamiento y acción, que toma lugar en la Facultad de Artes en París.

El alma de este movimiento fue Siger de Brabante (1235-1284), quien en sus comentarios a Aristóteles sigue de cerca las doctrinas averroístas, sobre todo en cuanto se refiere a la eternidad del mundo, al monopsiquismo y a la teoría de la doble verdad, doctrinas que el francés interpreta de una manera más radical que Averroes. Tal actitud produce desconcierto en su tiempo. Alberto y Tomás se dedican a refutarlo, y Buenaventura declara que sus enseñanzas trastornan todo el orden del mundo y de la vida. Naturalmente, el descontento de la Iglesia oficial no se hace esperar y Siger es condenado en 1277.

Para empezar, Dios es para él el "primer Ente", cuya existencia puede probarse racionalmente por los argumentos esgrimidos por Aristóteles y por las consideraciones de Plotino acerca de los grados de perfección. Su creación del mundo es eterna, pero se reduce a lo que está más cerca de él, es decir al Uno. La materia queda así sustraída a su influjo, pero la eternidad de ésta es, de alguna manera, garantizada por la eternidad de Dios.

Hay pues una eternidad de las esferas movidas por las inteligencias separadas, que corresponden a los motores inmóviles relativos de Aristóteles. Asimismo, son eternos los seres vivientes terrestres, de acuerdo a una especie de *palingénesis* estoica.[21]

De estas consideraciones sale sobrando la discusión acerca de

[20] Estos razonamientos de Averroes están en su obra *Destrucción de la destrucción*, *op. cit.*, que refuta los argumentos de Al-Ghazali en contra de los filósofos, a los que considera no creyentes por apartarse supuestamente de los textos sagrados.

[21] Véase el *Tratado acerca del cielo*, de Aristóteles y Estobeo, *Eclo*, I 25, 3.

la distinción real entre esencia y existencia, dado que todo es, por naturaleza y siempre, lo que es.

En el monopsiquismo, insiste sobre la unicidad del intelecto agente y la negación de la inmortalidad individual. Sin embargo, en la última parte de su vida, Siger parece haber emprendido un camino de vuelta, en donde es probable que haya aceptado las teorías tomistas sobre Dios y el alma. Tal era el poder de convicción que ejercía la Iglesia oficial en ese tiempo.

En cuanto a la "teoría de la doble verdad", Siger abandona los atisbos prudentes de Averroes y afirma tajantemente que la filosofía y la teología representan dos campos de investigación completamente distintos, por lo cual algo que tiene valor en uno, no lo tiene necesariamente en el otro. No hay pues acuerdo o lazo de unión entre ellos; son dos mundos epistemológicos que viven cada uno de sus propios recursos, empleando los instrumentos que les corresponden.

Siger representa entonces otro caso típico de disidencia medieval. Sus ideas alimentaron los argumentos de Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham y si flaquearon, posiblemente frente a la represión oficial, de todos modos revelan a un hombre de recia personalidad, de juicio independiente y de concepciones atrevidas y avanzadas.

Finalmente, para concluir este capítulo, hay que recordar la oposición de los escolásticos latinos al averroísmo. En páginas anteriores citamos el breve ensayo de Tomás sobre la unidad del intelecto en contra de los averroístas, y ahora acabamos de mencionar la condena de Siger, que se produjo a raíz del repetido anatema lanzado por el obispo de París, Esteban Tempier.

Ahora queremos ejemplificar este antiaverroísmo con la singular figura de Raymundo Lulio (1235-1316), un fraile franciscano catalán que se sitúa decididamente en este campo surgido en París. Conocido como el "doctor iluminado", este pensador, más nutrido en arte popular que en formación universitaria, se inclina más hacia las ideas de Agustín que hacia las del aristotélico Tomás.

Toda su vida y su obra representan una verdadera cruzada en contra de los musulmanes, con el propósito de convertirlos a la fe de Cristo. Una cosa parecida se había visto en la *Suma en contra*

de los gentiles, de Tomás, aunque ésta tiene más amplias dimensiones. Sin embargo, Lulio emplea un método totalmente diferente.

Su obra principal, *Gran arte*, considera que la lógica aristotélica es un instrumento excelente para la demostración, pero incapaz de producir. Entonces Lulio intenta encontrar un *ars inveniendi* (arte del hallazgo o del invento) que funcione sobre la base de la combinación de diferentes conceptos con variaciones prácticamente infinitas, tendientes a conducir al hombre en general (y a los musulmanes, en particular) a las verdades cristianas.

Se trata entonces de una verdadera "máquina" para pensar, puesto que, de acuerdo con su autor, debía proporcionar todas las posibles combinaciones de ideas (¿un antecedente de la computadora?). Si no una máquina, el arte de Lulio es ciertamente una especie de álgebra teológica. En los siglos venideros, el fraile catalán fue a veces escarnecido, a veces citado con respeto, como lo hace Descartes en la segunda parte de su *Discurso del método.*

Si el *Gran arte*, de Lulio, podría considerarse poco serio (así fueron considerados, en su tiempo, los escritos aritmológicos atribuidos a Pitágoras), no se puede decir lo mismo de sus obras poéticas y místicas, por ejemplo, del *Libro del amigo y el amado.* Fue pues un antiintelectualista en su tiempo: un hombre que confiaba más en la ciencia intuitiva que en la discursiva.

Al considerar que las verdades tanto naturales como reveladas pueden encontrarse en deducciones necesarias, se acerca a Anselmo y Agustín, y manifiesta un claro optimismo en las capacidades de nuestra razón.

Capítulo IX
La filosofía judía

Introducción

Al ejemplificar en el capítulo anterior la filosofía árabe, indicamos que ésta representó otra importante vertiente en el pensamiento medieval, puesto que influenció a los grandes pensadores escolásticos y compartió con ellos una problemática común, a pesar de sus distintos desenlaces.

Lo mismo hemos de decir aquí a propósito de la filosofía judía, que se desarrolló en el mismo contexto de las relaciones entre la fe y el saber natural, cuya conciliación buscaron parecidamente todas las tendencias del pensamiento medieval. El esfuerzo común de cristianos, musulmanes y judíos, se dirigió en el sentido de encontrar una unidad entre estos dos caminos, aparentemente opuestos, del conocimiento.

En el caso de los judíos, los textos sagrados que había que reinterpretar a la luz de la razón, eran la *Biblia* (ley escrita, representativa de la palabra de Dios) y el *Talmud* (ley oral, cuya autenticidad dependía de la fe depositada en la tradición). La filosofía judía intenta demostrar que no existen verdaderos conflictos entre el contenido de la revelación y los enunciados de la razón, puesto que el verdadero problema se reduce a una cuestión de interpretación y de análisis racional.

Hay que añadir que los instrumentos racionales de que se sirvieron los pensadores judíos en esta tarea conciliatoria fueron tomados de la herencia griega, la cual, debilitada en Europa, cobró fuerza en Oriente.

Tal influencia se remonta a los tiempos de las grandes victorias de Alejandro Magno en Asia y África; así que, después de la

muerte de éste, Alejandría, capital egipcia de los tolomeos, y Antioquía, capital siria de los seléucidas, se convirtieron en centros importantes de cultura griega.

El eje central del contenido de tal cultura fue, obviamente, Aristóteles, por constituir sus obras un sistema completo de pensamiento que no deja sin análisis ningún aspecto del conocimiento humano. A este enorme material los judíos tuvieron un acceso gradual y no siempre lo interpretaron de manera ortodoxa, sobre todo porque el Aristóteles judío había pasado por el tamiz de los pensadores árabes. Es así que, por ejemplo, Maimónides y Gersonides conocieron al estagirita sobre todo por los escritos de Al-Farabi, de Avicena y de Averroes.

Avicebrón

Abrimos la pequeña reseña de pensadores judíos con la figura de Avicebrón, nombre latino de Salomón Ibn Gebirol (1020-1070), cuya obra principal fue la *Fuente de la vida* (*Fons vitae*).

Según Husik, este filósofo no sólo debe considerarse como el primer pensador judío en España, sino como el primer pensador español, en cuanto al haber sido el primero en producir escritos filosóficos en Andalucía, desde el momento que su homólogo árabe, Ibn Badja, nació por lo menos medio siglo después de él.[1]

Los escolásticos latinos se lo apropiaron y lo estudiaron con cuidado, puesto que su tesis fundamental, la de una materia universal que subyace a toda existencia, fuera de Dios, llegó a ser motivo de controversia entre la escuela dominica tomista, que se oponía a este principio no aristotélico, y la escuela franciscana dominada por Duns Escoto, que la adoptó como suya propia. "Yo regreso a la proposición de Avicebrón" (*Ego autem redeo ad sententiam Avicembronis*), es la fórmula escotista de la discusión del principio de la materia.[2]

[1] Husik, Isaac, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, p. 60

[2] *Fuente de la vida*, citada por Husik.

Su pensamiento tiene inicio en un principio emanacionista al estilo de Plotino: la única realidad es la absoluta perfección, es decir, Dios. De él emana el espíritu cósmico, compuesto de materia y forma, causa inmediata de todo lo finito, género que se bifurca en espíritus puros (forma) y seres corpóreos (materia). El reflejo de esta cosmología se observa en el hombre, con su participación en las distintas clases de existencia cósmica.

Se infiere entonces que en su teoría emanacionista hay una jerarquía, cuyos dos extremos son representados por Dios y el mundo corpóreo. Las sustancias intermedias entre estos dos extremos son representadas por la inteligencia, el alma y la naturaleza.[3] Trasluce aquí la concepción griega de macrocosmo y de microcosmo: el hombre es un microcosmo; por consiguiente, comparte la sustancia corpórea y las sustancias espirituales intermedias entre Dios y el mundo. Tal como lo hacían los pensadores griegos, también Avicebrón piensa que el estudio del hombre puede arrojar luz sobre la comprensión del universo (el macrocosmo). Recordemos, por ejemplo, a Anaxímenes cuando dice: "Así como nuestra alma, que es aire, nos mantiene juntos, así el aire y el aliento a todo el universo".[4] Este texto sugiere un paralelo entre el microcosmo y el macrocosmo, es decir, que hay mucha más semejanza entre el hombre y el mundo de la que a primera vista aparece.

El cuerpo es inerte y por consiguiente necesita de una fuerza motriz, que es la naturaleza. A este propósito, Avicebrón echa también mano de la doctrina de los principios vitales (alma vegetativa, sensitiva e intelectiva), común a Aristóteles y a Tomás, para explicar las distintas funciones humanas. Pero el hombre tiene, además, una función todavía más alta que su intelecto discursivo, y ésta es "la intuición intelectiva". Su posibilidad reside precisamente en el hecho de que el ser humano posee, en su propia naturaleza, todas las formas de la existencia, puesto que "el conocimiento significa poseer las formas de las cosas conocidas".[5]

[3] *Ibidem*.

[4] Aecio I 3, 4.

[5] Husik, I., *op. cit.*, p. 66.

De ahí se infiere que, como dijimos, las emanaciones están dispuestas jerárquicamente al estilo aristotélico, de manera que la más perfecta es causa de la menos perfecta. Hay pues una mezcla de ideas de Aristóteles y Plotino en la concepción del universo de Avicebrón, de la que se deriva el orden por el cual es regido.

La última de estas emanaciones es la materia (extensión y magnitud), por la cual el proceso termina. La materia no es superior a nada y por tanto no constituye ya el principio para ninguna forma de existencia.

Puesto que la materia es el último nivel de la realidad, recibe su ser de las formas superiores (las esencias espirituales). Pero, al proporcionarle su forma, la sustancia que se deriva resulta menos espiritual y menos unificada en cuanto, en su descenso, las esencias superiores van perdiendo gradualmente su espiritualidad hasta convertirse en algo sensible, es decir, material.

Una vez más Avicebrón emplea el símil de la luz para explicar la corporeidad: a la luz no se le puede ver mientras está en el aire, puesto que puede penetrarla. Pero, en cuanto hace contacto con un cuerpo sólido, se hace visible puesto que no puede penetrarlo. Estas son ideas que serán retomadas y actualizadas por los modernos emergentistas, como Lloyd Morgan, por ejemplo.

Ahora bien, para Avicebrón, no sólo los seres materiales que pueblan el mundo sublunar son compuestos de materia y forma, sino también las sustancias espirituales.[6] En efecto, el principio de que parte es el que establece Aristóteles:[7] la materia es el elemento común de dos objetos y la forma el que los distingue. Ahora bien, lo que podría llamarse materia (elemento común) en las naturalezas espirituales es su sustancialidad. Así que, afirma Husik: "Por tanto ellas [las sustancias espirituales] son un compuesto de materia y forma, y la materia debe ser la misma en todas las sustancias inteligibles, porque las diferencias se deben a las formas; entonces, si difirieran también sus materias, serían también diferentes en sus formas, pero la materia, en cuanto tal, no tiene forma. Por tanto, la materia en sí es igual dondequiera".[8]

[6] *Fuente de la vida*, citada por Husik.

[7] Véase el primer libro de la *Física* y el sexto de la *Metafísica*.

[8] Husik, I., *op. cit.*, p. 67.

En consecuencia, la inteligencia —que es el nivel de realidad más cercano a Dios y es (por lo que se ha dicho) un compuesto de materia y forma—, su materia y su forma, son universales, es decir, abarcan todas las demás. Así que, al conocerse a sí misma, lo conoce todo, sin esfuerzo ni investigación, puesto que su conocimiento es inmediato. El origen de esta existencia que, siendo la materia y la forma universales, constituye el principio fundamental de toda existencia, es obviamente Dios, la primera esencia, como lo hemos dicho antes.

Ahora bien, ¿cómo es posible conocer esta primera esencia? Avicebrón nos dice en primera instancia que la podemos conocer al percatarnos de los efectos de su voluntad en este mundo, y esto nos recuerda una vieja discusión escolástica acerca de si en Dios prevalece el intelecto o la voluntad. Pero también quiere decir que de Dios conocemos tan sólo que existe, mas no en qué consiste su esencia, que es absolutamente infinita y más allá de nuestra comprensión racional.

Pero, de la misma manera que lo hace Plotino, existe para el alma otro camino y éste es el místico: "Si quieres formarte una idea de estas sustancias (las espirituales), debes elevar tu intelecto a lo último inteligible, debes purificarte de toda sórdida sensibilidad, liberarte del cautiverio de la naturaleza y acercarte con la fuerza de tu inteligencia al último límite de la sustancia inteligible que puedes comprender, en tanto te alejes de la sustancia y pierdas todo conocimiento de ella".[9]

La introducción del elemento de la voluntad hace que Avicebrón se acerque más al cristianismo que al neoplatonismo plotiniano. En efecto, en vez del proceso cósmico impersonal y necesario manejado por Plotino, el filósofo judío habla de un proceso que emana de la voluntad de Dios, es decir, un proceso que tiene un propósito definido y, por tanto, acerca más Dios al mundo. Y, puesto que identifica la voluntad de Dios con su sabiduría y su palabra, nos recuerda el *logos* de Filón que —como hemos visto al tratar el evangelio atribuido a Juan— se convirtió en la segunda persona de la trinidad cristiana.[10]

[9] *Fuente de la vida*, citada por Husik.

[10] Husik, I., *op. cit.*, p. 71.

Avicebrón escribió también un tratado de ética: *Perfeccionamiento de las cualidades del alma* que, a pesar de su escaso valor filosófico, gozó de enorme popularidad. Se trata más bien de una obra de divulgación y se caracteriza por un abundante material bíblico, que refleja la moral popular judía.

Moisés Maimónides

Con este pensador llegamos a un clímax en el pensamiento filosófico judío. Maimónides nació en 1135 y su obra constituyó un sistema completo del judaísmo al intentar una conciliación entre la filosofía de Aristóteles y el contenido bíblico y talmúdico, con lo cual se proponía presentar una profesión de fe más racionalista e iluminada.

Fue médico de profesión: desempeñó sus servicios con el visir del Califa en El Cairo y escribió algunos tratados sobre la teoría y la práctica de la medicina. Tenía amplios conocimientos de matemática y astronomía, mismos que le fueron muy útiles en metafísica y teología, así como en sus análisis acerca del calendario judío.

Pero sus obras más importantes fueron el *Libro de los preceptos* y *Guía de perplejos* (*More Nebukim*, en hebreo, y *Dux neutrorum sive dubiorum*, en latín). Maimónides murió en 1204.

La *Guía* es una obra dirigida a los intelectuales bien entrenados en filosofía y ciencia, así como en los escritos bíblicos y talmúdicos. Su tono es apologético y conciliatorio: no se propone redactar un tratado científico o filosófico, puesto que, como lo acabamos de indicar, estas bases se presuponen. La filosofía aristotélica se toma y se aprueba sólo en el caso de que tenga cierta utilidad para la teología judía, de otra manera se rechaza. Es un intento parecido al que realizó Alberto Magno en relación con la teología cristiana.

En consecuencia, trata de racionalizar la dogmática religiosa judía y convencer a sus correligionarios de que, si bien Dios existe, no tiene características antropomórficas. Por esto, Maimónides acepta una interpretación alegórica de la Biblia que intenta encontrar un significado más allá de la interpretación literal.

En cuanto a Dios, Maimónides habla primero de sus atributos, luego de su existencia. La razón de ello es que para los judíos, convencidos *a priori* de la existencia de Dios, era más necesario ahondar en las características de la naturaleza espiritual divina.

Respecto al término *perplejos*, Maimónides explica su propósito de esta manera: "En esta obra me dirijo a los que han estado filosofando, que creen en la Biblia y conocen también la ciencia y que tienen perplejidad en sus ideas acerca de los términos homónimos".[11] Este último término lo toma de Aristóteles. Las palabras homónimas son las que tienen diversos significados, es decir, se emplean para designar cosas diferentes que nada tienen en común: la palabra "muñeca", en español, por ejemplo.

Entonces, el trato que se les da a los misterios, lo describe Maimónides de esta manera:

> No se debe suponer que cualquiera conozca tales misterios completamente. De ninguna manera. Pero a veces se presenta un relámpago de verdad ante nuestros ojos y luego nuestra constitución y hábitos naturales lo cierran y otra vez nos encontramos en la oscuridad. La proporción relativa de luz y oscuridad que una persona tiene en estos asuntos hace la diferencia en el grado de perfección de los grandes hombres y de los profetas. El más grande de los profetas tuvo comparativamente menos oscuridad. No tenemos nada que ver en este libro con los que nunca ven la luz, es decir, con la masa del pueblo.[12]

Finalmente, hace una amonestación de carácter pitagórico a sus lectores: nunca comunicar a nadie más las ideas contenidas en el libro, porque nunca antes fueron tratadas por ningún judío.

> Me fundamento [al respecto] —dice— en dos principios rabínicos. Uno es de que cuando se debe hacer algo por una gran causa en un tiempo crítico, está permitido transgredir una ley. El otro es que mis motivos son puros y desinteresados. En breve, soy un hombre que, al encontrarse en una posición crítica y al tener que enseñar la verdad sólo iluminando a una persona digna y escandalizando a diez mil tontos, escoge decir la verdad en beneficio de esta única persona, sin tener en cuenta a la mayoría.[13]

[11] *Guía de perplejos*, Introducción, citada por Husik.

[12] *Ibidem*.

[13] *Ibidem*.

Es claro aquí que los "diez mil tontos" no estarían en condición de entender que la fe debe ser racionalizada y vigorizada por la ciencia, aun cuando constituya un medio epistemológico más alto. Lo vimos incluso en muchos aspectos del desarrollo de la escolástica, desde Tomás a Roger Bacon.

Esta necesidad de ayuda científica, para el entendimiento teológico, se pone de manifiesto en el mismo conocimiento de Dios, que es el vértice de estos análisis.

El estudio de Dios no sólo se permite, sino que se ordena en la Sagrada Escritura. En efecto, el mismo Moisés dice: "Que yo te pueda conocer para que pueda encontrar gracia en tu presencia".[14] Esto significa que hay que conocer a Dios para encontrar sus favores y no solamente rezar o ayunar. Además, el mandamiento "Amarás al Señor tu Dios" requiere, para cumplirlo, "un estudio y un entendimiento de toda la naturaleza".[15] Se entenderá así que la afección es algo negativo y así debe removerse de la concepción de Dios. Lo mismo sucede con los términos potencia y acto: la física nos enseñará que la potencia es un defecto y que, por tanto, no puede atribuirse a Dios. Por consiguiente, el estudio de la teología no será completo si no tiene una base científica.[16]

Por supuesto, hay que añadir que, a pesar del servicio que la ciencia pueda prestar a las investigaciones teológicas, se debe admitir que el intelecto humano es limitado en sus posibilidades de conocimiento y que, por tanto, hay cosas que están más allá de su comprensión. A esto hace cierta referencia la misma Sagrada Escritura: "¿Encontraste miel? Come lo que sea suficiente para ti, porque si comes demasiado lo vomitas".[17] A este respecto, Maimónides advierte que no es el uso de la razón lo que prohiben los intérpretes de los textos sagrados (los rabíes), sino el "abuso" que descuida el particular de que la razón humana tiene límites.[18]

[14] Éxodo, XXXIII 13.
[15] *Guía de perplejos*, III 28, citado por Husik.
[16] *Idem.*, I 55.
[17] Proverbios, XXV 16.
[18] *Guía de perplejos, op. cit.*, I 32.

Las consecuencias de estas afirmaciones se pueden encontrar otra vez también en la escolástica. El conocimiento humano debe proceder por grados: primero hay que madurar intelectualmente a través de los estudios científicos y luego proceder a análisis cada vez más complicados. Además, hay que saber detenerse un poco en este proceso toda vez que lo requieran los límites de nuestra capacidad.[19]

Según Maimónides, existen cinco causas principales por las cuales el pueblo en general debe abstenerse del estudio de la teología. En primer lugar, la misma dificultad del tema. Luego, la limitada posibilidad mental del pueblo en el principio. En tercer lugar, el entrenamiento previo necesario que no todos están dispuestos a emprender, porque es vasto y complicado desde el momento que implica el conocimiento de la lógica, de la matemática y de la física. La cuarta, que las cualidades intelectuales dependen de las morales y hay personas que están temperamentalmente incapacitadas de pensar con claridad, debido a su naturaleza pasional. Finalmente, hay que considerar las necesidades corpóreas que están todavía presentes en las personas que quieren dedicarse a este estudio.

Para terminar este breve análisis, intentemos sintetizar los razonamientos de Maimónides, acerca de la existencia de Dios, como ejemplo de su manera de filosofar y de emplear recursos científicos para cuestiones teológicas. Estas consideraciones las hacemos siguiendo la interpretación del multicitado Husik.[20]

Este examen de la comprobación de la existencia divina empieza con la clásica prueba aristotélica sacada del movimiento, de la cual Maimónides infiere también la característica de unidad (no puede haber dos o más esencias separadas que no sean cuerpo a menos que una sea causa de otra) y, por supuesto, también su incorporeidad. La figura de Dios que se manifiesta aquí es por tanto la que corresponde al primer motor aristotélico y no a la tradición clásica judía. Más tarde el mismo Maimónides repudiará esta teoría, es decir, la del movimiento eterno establecida por Aristóteles.

[19] *Idem.*, XXXIII.

[20] Husik, I., *op. cit.*, pp. 258-260.

Las restantes tres pruebas que proporciona el filósofo judío ahondan en razonamientos aristotélicos y resienten las influencias de los comentaristas árabes.

La primera de ellas se puede resumir de la manera siguiente. Encontramos a veces en el mismo objeto, combinados, los dos elementos de causar el movimiento y de ser movido. Ahora bien, cuando en alguna cosa encontramos dos elementos, uno de los cuales se puede hallar separadamente, puede afirmarse que también el otro puede encontrarse separado. Por ello, vemos que hay cosas que se mueven, pero no causan movimiento (la materia, por ejemplo). Entonces, debe haber algo que cause movimiento, sin ser movido. Pero al no estar sujeto a movimiento, es lógico que ese algo sea indivisible, incorpóreo y no sujeto al tiempo. En una palabra: se trata de Dios.

La segunda, se basa en la idea de la existencia necesaria. Se dice que las cosas que sabemos que existen, porque son objeto de nuestra percepción, puede ser que todas estén sujetas a perecer, o todas no están sujetas a perecer, o algunas sí y otras no. La segunda hipótesis es claramente falsa por la comprobación de la experiencia, pero lo es también la primera. Porque, de ser cierta esta hipótesis, todas las cosas en un determinado momento podrían dejar de existir, lo que es igualmente inaceptable. Por tanto, no puede haber más que esta alternativa: además de la mayoría de las cosas que nacen y perecen debe haber un ser cuya existencia sea necesaria y permita la renovación de los seres. Ahora bien, la existencia necesaria debe ser una, porque si hubiera dos dioses, deberían tener algo en común (para serlo) y algo que los distinguiera (para que fueran dos). En este caso, se trataría de seres compuestos y ninguno de ellos sería el ser necesario. Es fácil reconocer aquí una de las *quinque viae* de Tomás.

La tercera, está basada en el acto y la potencia y retoma las consideraciones aristotélicas sobre el movimiento. Si el movimiento es un paso de potencia a acto, entonces debe haber un agente que lo produzca. Pero tal agente antes fue potencial y luego fue actual, y la causa de este proceso tiene que ser otro agente (para que no haya lo que Aristóteles llama "privación"). Y este último agente requiere de otro y así al infinito. Para evitar entonces este proceso al infinito, debemos detenernos en un

agente que sea siempre actual, inmaterial, separado y carente de potencialidad. Tal agente es, obviamente, Dios.

La referencia que hemos hecho anteriormente a Tomás demuestra que Maimónides ejerció una amplia influencia en la escolástica. Bastaría recordar que la *Guía* fue traducida al latín y empleada por Alejandro de Hales y por el obispo de París, Guillermo de Auvergne. Pero fue precisamente Tomás quien se sirvió del pensador judío como guía y modelo en su tentativa de ajustar el pensamiento de Aristóteles a las exigencias de las verdades cristianas. Y hay que mencionar también que, después de él, fue objeto de gran consideración por parte de Duns Escoto y que, en tiempos más modernos, Leibniz, el gran pensador alemán, habla de él con admiración y respeto.[21]

[21] *Idem.*, pp. 306-307.

Capítulo X
Transición de la Edad Media a la Época Moderna

Introducción

Llegamos así al final de esta modesta obra, que tiene el propósito de introducir al lector a este complicado, polémico y, a la vez, fructífero momento del pensamiento occidental que nosotros llamamos "sabiduría de la Edad Media". Al concluir, es nuestra intención reseñar brevemente la filosofía de Nicolás de Cusa, que representa un elemento de transición entre los últimos estertores de la escolástica y el movimiento de renovación que implica el Renacimiento.

El cusano, en efecto, quiere eliminar de su sistema filosófico todas aquellas características negativas que habían contaminado el pensamiento medieval: la metodología fundamentada en preguntas y respuestas, abuso del empleo del instrumento lógico del silogismo, constante recurso a la autoridad de Aristóteles y de la Sagrada Escritura. Pero, al mismo tiempo, Nicolás se constituye en heredero de las características positivas que hemos tenido la oportunidad de observar a lo largo de esta trayectoria histórica: la riqueza doctrinal, el intento de conjugar la fe con el saber científico, la revisión de los valores humanos a la luz de las enseñanzas de Cristo.

Nicolás de Cusa quiere revalorizar entonces aquellos nexos que los escolásticos habían intentado establecer entre la antigüedad clásica y el cristianismo y, al mismo tiempo, revigorizar los balbuceos relativos a las ciencias naturales, en los que habían destacado algunos de los más prominentes filósofos medievales.

Entonces, como es natural, concederá una importancia pri-

Fue también embajador del pontífice en diferentes misiones diplomáticas. Los múltiples servicios a la Iglesia de Roma tienen su efecto compensatorio: fue nombrado cardenal, luego obispo de Brescia y visitador de los conventos alemanes. Tuvo serias dificultades con Segismundo, duque del Tirol, quien lo encarceló por algún tiempo.

Nicolás de Cusa murió en 1464 en Todi (Umbría, Italia). Fue sepultado en S. Pietro in Vincoli (Roma), pero, de acuerdo con su deseo, el corazón volvió a Cusa. Ahí se encuentra también su biblioteca.

La obra más importante del cusano es el *Tratado de la docta ignorancia* (*De docta ignorantia*), un libro que trata de los seres primordiales: Dios, el hombre, el mundo. Luego tenemos que recordar la continuación de dicha obra, el *Tratado de las conjeturas* (*De coniecturis*) y la respuesta a los ataques del rector de la Universidad de Heidelberg, Juan Wenck: la *Apología de la docta ignorancia* (*Apologia doctae ignorantiae*). Además, está la obra *El Profano* (*Idiota*), dividida en tres libros: *Sobre la sabiduría* (*De sapientia*), *Sobre la mente* (*De mente*) y *Sobre experimentos en la balanza* (*De staticis experimentis*).

El cusano escribe también sobre las relaciones entre el hombre y Dios en *La visión de Dios* (*De visione Dei*) y sobre las relaciones entre la existencia y la posibilidad, en *Lo posible* (*De possest*). Finalmente, en *El logro de la sabiduría* (*De venatione sapientiae*) analiza su propia postura filosófica.

TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

En un diálogo pintoresco entre un pueblerino ignorante y un docto retórico, que se desarrolla en una barbería de Roma desde la cual puede observarse el vaivén de los mercaderes, el cusano asienta los principios fundamentales de su filosofía.

Los dos personajes ven cómo se cuentan, se pesan y se miden las mercancías. Pero, ¿cómo se llevan a cabo estas operaciones? Distinguiendo, dice el retórico. Y la distinción se realiza por la unidad (*per unum numeratur*), que se toma sucesivamente más veces (dos veces para el dos, tres veces para el tres, etcétera) y así

es posible deducir todos los números por la unidad (*per unum ergo fit omnis numerus*). Sin embargo, el retórico es incapaz de explicar cómo se puede concebir y entender dicha unidad. Lo único que sabe es que la unidad no puede entenderse por el número, porque éste es posterior a la unidad (*quia numerus est post unum*). Lo que se quiere decir aquí es que lo compuesto va siempre después y, por consiguiente, lo compuesto no puede contar, medir y pesar lo simple, sino al revés: la unidad no se puede explicar por el número, sino el número por la unidad.

Si este concepto se universaliza, obtenemos el mismo resultado. En efecto: la comprensión y la inteligibilidad de todas las cosas se deducen del principio que las origina, pero tal principio no puede concebirse o entenderse por algo posterior.[9]

Estas consideraciones podrían tomarse como una introducción a la "docta ignorancia". La expresión, como bien es sabido, se aplica al método de Sócrates: no hay que regodearnos en los propios conocimientos, sino percatarnos de que hay muchas cosas que creemos saber y de hecho no sabemos. Al referirse al mismo sentido, el cusano piensa que hay que sacar el conocimiento de su desarrollo rutinario para que se profundice más y llegue a convertirse en verdadera ciencia, y no en una información deformada y cada vez más fragmentaria. Aquí cabe la observación de que este peligro lo corre más que ningún otro el conocimiento que se imparte en las escuelas, por la rutina y la apatía magisterial.

Además, la expresión se ajusta también a las exigencias de una teología negativa, en cuanto Dios es inalcanzable (*inattingibilis*) por nuestra razón. Y tiene también un aspecto metodológico: "Nada de este mundo es tan exacto que no pueda ser concebido más exacto; nada tan recto que no pueda ser más recto; nada tan verdadero que no pueda ser aún más verdadero".[10] Es decir, la ciencia, incluso de la naturaleza, no sólo de Dios, procede por grados. Cada conocimiento que alcanzamos abre nuevos y más amplios horizontes. Sólo las matemáticas y los objetos de la cultura (es decir, los artificiales) tienen más precisión en el espíritu

[9] *El Profano*, Sobre la sabiduría, I, citado por Hirschberger, J., en *Historia de la filosofía*.
[10] *Idem*., II.

humano, que los concibe, que en la realidad.

Los conceptos de la teología negativa ya se habían trabajado, como lo hemos visto, a lo largo del pensamiento medieval, pero el cusano pone un especial acento sobre los aspectos positivos: no sabemos nada de Dios, pero sí algo acerca del infinito. Entonces, el conocimiento se alcanza más bien por medio de "conjeturas" (de ahí el título de una de sus obras). Tales conjeturas se basan en modelos que no son de este mundo; pero es por ellos que medimos la realidad natural. Y el hecho de que no conozcamos los arquetipos, sino tan sólo "algo" de ellos, cierra el paso a las ilusiones desmedidas en que habían caído los escolásticos y convierte a Nicolás en un pensador más moderno.

La "docta ignorancia" es también un camino místico en cuanto vislumbra la posibilidad de rebasar el conocimiento racional por una experiencia directa: "La teología mística conduce a la soledad y al silencio en donde está la visión invisible de Dios".[11]

Las consideraciones que se hicieron al principio de este apartado manifiestan un carácter apriorístico en la teoría del conocimiento de Nicolás. No se pueden deducir los principios de la experiencia por abstracción: ellos anteceden todo conocimiento (no se puede deducir la unidad del número). En el caso de nuestro conocimiento, lo uno es representado por nuestro espíritu considerado como una unidad absoluta de la cual puede derivarse, desplegarse, lo múltiple (el número, por ejemplo, es el despliegue de la unidad).

Así, en la dualidad de los instrumentos de conocimiento que poseemos (el espíritu y el sentido), el espíritu se encuentra en una situación jerárquicamente superior, puesto que si el sentido nos proporciona la materia del conocimiento es sólo a través del espíritu, único capaz de juzgar que éste se perfecciona. Por tanto, redimensiona la teoría de los arquetipos de Platón cuando dice que si por ideas se entiende la originaria facultad del espíritu de juzgar, el filósofo ateniense no estaba tan equivocado.

Entonces, si todo procede de la unidad, como reiteradamente se ha indicado, quiere decir no sólo que los opuestos se dan únicamente en lo múltiple, sino que "coinciden" en el infinito.

[11] *Apología de la docta ignorancia*, citado por Hirschberger.

Esta condición la llama el cusano *coincidentia oppositorum* (coincidencia de los opuestos) y es de carácter ontológico. "Si por ejemplo", dice Hirschberger, "a un cuadrado inscrito lo convertimos en pentágono y luego en hexágono y así sucesivamente en un polígono de *n* lados, de modo que *n* sea cada vez mayor, el polígono se irá acercando cada vez más y más a la circunferencia, y si *n* es infinito, coincidirá con ella".[12]

De estas consideraciones, de carácter ontológico, se pasa a consideraciones lógicas. En efecto, si la unidad última es representada por el espíritu divino que constituye el mundo de los arquetipos, nuestro espíritu representa también una unidad en cuanto desarrolla una actividad llamada "asimilación". Al así hacerlo,[13] se enlaza con la dialéctica platónica, la cual explica lo múltiple a partir de la idea absoluta de bien.

LA CONCEPCIÓN DE DIOS

El cusano define así a Dios: "Es la esencia absolutamente simple de todas las esencias que hay, que hubo y que habrá jamás, realmente y desde toda la eternidad".[14] Esta definición implica que la divinidad es realmente la "coincidencia de los opuestos", puesto que en ella no hay diversidad alguna: ésta es dada por nuestro intelecto al percibir lo múltiple.

A partir de este hecho, se concibe el mundo como un despliegue de Dios, porque se explica a partir de Dios, así como el número se explica a partir de la unidad. Por tanto, el mundo debe considerarse como una totalidad, formada, a su vez, por totalidades. Dios está como todo en cada cosa y, por tanto, todo está en todo (*quodlibet in quodlibet*). Pero esta totalidad no impide que exista y se desarrolle la individualidad: el individuo refleja el todo a su manera, es decir, de alguna manera participa de él y, por él, adquiere forma, cohesión y se hace verdadero y cognoscible.

No existe pues base alguna para acusar a Nicolás de panteísmo.

[12] Hirschberger, *op. cit.*, I, p. 356.

[13] *El Profano*, Sobre la mente, IV, citado por Hirschberger.

[14] *Tratado de la docta ignorancia*, I, citado por Hirschberger.

No hay identidad entre el mundo y Dios, sino sólo semejanza o analogía, como dirían los escolásticos. No se disuelve la única oposición que es verdaderamente real, es decir, la que existe entre el Creador y lo creado: lo creado está hecho a semejanza del Creador, pero, insistimos, no existe identidad.

Todas estas especulaciones de carácter teológico tienen, sin embargo, una repercusión en el campo de las ciencias naturales. Al hacer hincapié sobre la individualidad de los existentes y la infinitud del mundo, se excluye la posibilidad de identidad entre dos objetos (no hay dos cosas enteramente iguales) y también la posibilidad de que exista un centro fijo dentro del universo (cualquier punto podría ser el centro, porque en todas partes está presente la infinitud de la totalidad). Lo que quiere decir que si todo en el mundo es cuantificable (sujeto al contar, medir y pesar), aunque nunca se pueda alcanzar la plena exactitud, hay métodos (como el de las balanzas) para acercarnos a la verdad.[15]

Dichas consideraciones, que ya se desprenden del espíritu matemático de Platón, son claramente precursoras del pensamiento filosófico-matemático de la Edad Moderna.

EL HOMBRE

Llegamos así a la tercera parte de su sistema, en donde el cusano encara la problemática humana. Al así hacerlo, recorre caminos místicos, en el sentido de que el fin último del ser humano es reconectarse con Dios. Y este proceso de llegar a fundirse con la divinidad o perderse en el infinito lo desarrolla el hombre a través de Cristo, el cual, al encarnarse, se constituye en un mediador para la humanidad, un instrumento (el más adecuado) para que el hombre participe de lo divino y se realice plenamente.

El cusano desarrolla, además, ideas acerca de la individualidad tomadas de Eckhart. Debemos llegar a nuestra propia personalidad individual, puesto que a través de ella somos nosotros mismos en el pleno sentido de la palabra. Esta personalidad que debemos tener presente es para Nicolás la manera en que po-

[15] *Sobre experimentos en la balanza*, citado por Hirschberger.

demos constituirnos en un verdadero mundo en pequeño, ya que tal situación nos transforma en sujetos sustanciales con una individualidad única e independientemente.

Ahora bien, si nos comparamos con el macrocosmo, vemos que en él se halla una multiplicidad de fuerzas concentradas en una totalidad unitaria. Así, también sobre la individualidad singular se levanta la fuerza del mejoramiento del yo que impide que nuestra vida se diluya en contingencias negativas.

Esta posibilidad de mejoramiento nos levanta por encima del mundo y de la materia, nos permite vivir en una libertad condicionada por la idea sobrenatural de Dios y nos hace ver que, si bien es obra humana la formación de nuestro mundo cultural, que construimos sobre la naturaleza para poderla habitar, pertenecemos al mundo de la divinidad, dentro del cual nos realizamos plenamente como hombres.[16] Como dice Hoffman, citado por Hirschberger: "El yo puro en su maduro desarrollo no es ya parte del mundo natural, sino que tiene su participación en el mundo de las ideas. Pero si la idea es lo verdaderamente indivisible y eterno, se abre con ello por primera vez el camino al pensamiento de que nuestra efectiva individualidad sobre la tierra se nos da sólo en el yo mismo".[17]

El pensamiento de Nicolás de Cusa influenció ampliamente toda la Europa culta, sobre todo a Francia, Italia y Alemania, en donde los más destacados pensadores enriquecieron e interpretaron la filosofía de este grandísimo elemento de transición entre el Medioevo y la Modernidad.

Para concluir, sean suficientes estas palabras de Hirschberger:

> Abundan los panegiristas de la Filosofía Moderna, que no ven en la filosofía de la Escolástica sino oscuridad; y los seguidores de la Escolástica, que no ven en la Filosofía Moderna más que error. El estudio de la filosofía de Nicolás de Cusa haría comprender a ambos partidos cómo en el lado contrario se encuentran elementos de la mejor herencia propia, y les llevaría a comprenderse mejor a sí mismos y a los otros.[18]

[16] *Tratado de la docta ignorancia*, III, en *op. cit.*

[17] Hirsohberger, *op. cit.*, I, p. 359.

[18] *Idem.*, p. 360

Conclusiones

Entre los diferentes objetivos que propusimos en la introducción de este modesto trabajo, estaba el examen de aquellos ingredientes originales del cristianismo que contribuyeron a la formación de nuestra civilización occidental. Este examen tenía como finalidad el redescubrimiento de aquellas ideas que iniciaron aquel movimiento, de aquellas consideraciones que lo transformaron en una organización eclesiástica poderosa y de aquellos brotes de disidencia y deseos de renovación que crearon otras vertientes en las interpretaciones de la predicación original de Cristo.

Tal examen fue motivado básicamente por la convicción profunda de que la vida presente y futura y todas las actividades que ella implica, dependen inexorablemente de la vida y actividades del pasado, es decir, dependen y son fruto directo de la historia. Entonces, toca ahora justificar nuestros objetivos y demostrar si los motivos que nos impulsaron a realizar esta modesta empresa son válidos y dignos de tomarse en cuenta.

Para poder lograr una síntesis de los elementos que constituyen la justificación que nos proponemos, es necesario ver de qué manera el pensamiento de esta época llamada Medioevo, dominado totalmente por las ideas cristianas, realizó los dos aspectos de su actividad intelectual y de su praxis, es decir, cómo se vio afectado por la influencia de otras civilizaciones, especialmente la helénica, y cómo él mismo produjo una influencia decisiva, a saber, de qué manera se convirtió en una filosofía original.

Dentro de las actividades que se desarrollaron en la época mencionada, que nosotros hemos querido poner más en evidencia, son la filosófica y la teológica, sin descuidar las que de ellas se derivan, o que les están, de alguna forma, conectadas. Por esto, nuestro examen se centra alrededor de la reflexión crítica que se llevó a cabo en la Europa medieval en sus tres vertientes:

escolástica, islámica y judía. En términos generales, los historiadores de la filosofía expresan juicios severos o poco lisonjeros en relación al pensamiento medieval, que pueden resumirse en la ya citada expresión de Hegel, "la noche de los mil años".[1]

Este juicio tan gratuito no se puede tomar en cuenta seriamente ni siquiera en relación a la ciencia,[2] y obviamente, esta apreciación no podría aceptarse con respecto de la filosofía. No estamos para nada de acuerdo con la observación que hace Châtelet[3] de que la Edad Media no propone ni siquiera problemas específicos. A lo largo de esta historia hemos podido observar que dicho pensamiento se plantea por lo menos dos problemas muy importantes: el de los universales y el de las relaciones entre la fe y el saber. Sobre ellos trabajan arduamente no sólo los escolásticos, sino también los islámicos y los judíos.

Es cierto que la filosofía en este lapso redescubrió paulatinamente a Grecia, sobre todo en sus producciones más representativas (Platón, Aristóteles, Plotino) y es también cierto que de ella recibió además los instrumentos y la terminología. Pero consideramos que esta herencia se enriqueció notablemente con las tesis cristianas y se convirtió en un pensamiento original y si bien podemos no estar de acuerdo con él, de todos modos no debemos pasar por alto la decisiva influencia que ejerció sobre nuestra civilización y los nuevos horizontes que abrió para el conocimiento. Es por ello que, junto al título, citamos el último verso de *La Comedia*, de Dante: "El amor que mueve al sol y a las demás estrellas", la definición más lógica y más cristiana de Dios, que el poeta florentino hace suya. El pensamiento medieval está henchido de la presencia divina. Se intentan dar ahí todas las posibles interpretaciones de esta gran incógnita humana, que ha apasionado al hombre durante toda su historia.

Hay además otro aspecto positivo en la filosofía medieval de cualquier tendencia: el de constituirse en un pensamiento práctico que se enclava en la cotidianidad de la vida del ser humano, que lo transforma y lo hace mejor. Y esto, a pesar del gran des-

[1] Véase la Introducción.

[2] Véanse los Capítulos VII, VIII, IX y X.

[3] Châtelet, François, *La philosophie médiévale*, p. 233.

pliegue de especulación del que hacen lucimiento los pensadores de esta época. Justamente, ellos piensan que si Dios existe, si Cristo realmente llegó a este mundo para redimirnos de nuestros pecados, si realmente se manifiesta una influencia divina en el quehacer humano, entonces el hombre no puede sino modificar su conducta, enterrar su pasado y abrirse a una renovación integral que abarque todo su ser. Los medios de realización de este proceso son obviamente múltiples, las sugerencias que se hacen son muy diversas, pero todo tiene el sano propósito de mejorar la vida del hombre en sus múltiples actividades.

Hay que añadir que este intento de mejoramiento individual atañe también a la vida social y política, aun cuando, en este campo, dicho intento fuera desviado, en ocasiones muy rudamente, por la institución eclesiástica oficial, siempre atenta a la conservación de su supremacía en el poder. Pero los luminosos ejemplos que hemos proporcionado de la disidencia política,[4] manifiestan una robusta oposición a las ambiciones y a las torcidas interpretaciones neotestamentarias. Ellos constituyen un antecedente muy importante de la así llamada teología de la liberación, pero demuestran que fueron, en su tiempo, mucho más radicales que los teólogos actuales, puesto que tuvieron el valor de llegar plenamente al fondo del problema, atacando incluso, como sucede en Marsilio de Padua y Guillermo de Ockham, los principios teológicos fundamentales para la oficialidad.

Este gran despliegue de actividad, lo hereda el pensamiento medieval de la filosofía que se desarrolló en Roma, puesto que consideramos que ella es madre de toda filosofía de acción y por tanto encontramos en la Edad Media sus elementos esenciales.

Entonces, todo el desarrollo de este proceso derivó en que la filosofía medieval se constituye en guardiana de la nueva cosmovisión, que implica el advenimiento del cristianismo y su institucionalización. Una cosmovisión casi siempre tergiversada y al servicio de intereses creados que muestra la oficialidad, pero reinterpretada una y otra vez por la disidencia, tanto intelectual como popular, que manifiesta de diferente manera el deseo de que el cristianismo se purifique en un retorno pleno a aquellos

[4] Véase el Capítulo VI.

principios de vida que le dieron significación. La Iglesia oficial defendió siempre la "institución" y sus intereses; se dedicó siempre a obtener, conservar y ampliar, un poder real.

En el transcurso de este trabajo, hemos hablado también de tal "institución". Relatamos un poco su historia cuando se hacía indispensable mostrar la transformación que sufrió el cristianismo de sus primitivas características de comunidad libre e igualitaria a la condición de poderosa iglesia.[5] Esto se hizo necesario para comprender incluso la actual política de la Iglesia católica y sus continuadas intransigencias.

Esta interacción entre pensamiento oficial y disidente, esta religiosidad que invadía en su tiempo todos los campos del quehacer humano y que ya habíamos heredado en cierta forma de Roma, ha sido algo que se ha convertido en una praxis casi permanente en nuestra civilización, especialmente por lo que se refiere a los pueblos latinos. Una disposición religiosa a menudo irracional, a veces inconciente, pero a veces también desalienadora, que preside todas nuestras actividades, incluso las que por su propia naturaleza parecerían más alejadas de ella.

Durante el siglo XIX y el presente, los estandartes de la Iglesia y sus representantes abanderaron los movimientos revolucionarios más importantes en nuestros países, tanto en Europa como en América Latina. Desde el movimiento neogüelfista que en Italia encabezó la insurrección armada del *Risorgimento*, al grito de "Viva Pío IX"; desde los movimientos de independencia de este continente, en donde, especialmente aquí, en México, campearon los símbolos religiosos y resonaron los gritos libertarios de algunos sacerdotes, hasta las recientes situaciones del descontento popular en busca de reformas sociales y políticas justas, que ensombrecieron sobre todo los pueblos de América Central, siempre la religión cristiana constituyó un punto de apoyo y de referencia para encontrar la motivación y la fuerza, sobre todo moral, que estimulan los éxitos correspondientes.

El sentido de la omnipresencia de Dios de que está permeado el pensamiento medieval, nos ha heredado también una visión supersticiosa de la vida cotidiana, hecha de tantas pequeñas y

[5] Véanse los primeros capítulos.

grandes concesiones para mantener propicia la divinidad, de acuerdo con las reglas establecidas. Incluso, esta costumbre de medirlo todo a través de parámetros religiosos ha contribuido a la división, en cuanto a la discusión teórica (que ha disminuido o inutilizado la acción) en el seno de aquellos movimientos que habrían podido acelerar los procesos de cambio y de reformas sociales.

En consecuencia, el materialismo científico y ateo no hace mella alguna en el transcurso de las luchas populares y es así que los partidos políticos de izquierda deben hacer continuas concesiones a este respecto, si no quieren perder definitivamente el poco control que tienen sobre las masas. Creo que fue Bismarck el que dijo que el cristianismo entierra siempre a los que intentan eliminarlo.

Ahora bien, si dejamos a un lado los abusos y los excesos de la institución eclesiástica oficial, con su afán siempre creciente de desmedido poder político, debemos reconocer que los intelectuales más destacados de la Edad Media, tanto ortodoxos como disidentes, siguiendo líneas de pensamiento diferentes, contribuyeron a robustecer notablemente la idea de "dignidad personal", nutrida por los conceptos de igualdad y libertad vertidos en los principios básicos del cristianismo original. Esta idea reflejó la necesidad de darle al hombre su jerarquía en el mundo y de crear un humanismo que divulgara y manifestara de múltiples maneras el interés profundo que Dios tiene por la vida humana. El hombre ya no se encuentra solo frente a las duras embestidas de su existencia terrenal: tiene un amigo divino (Cristo) que comparte y hace suyos los sufrimientos humanos.

Pero en quienes más se hace notar una preocupación profunda por el hombre, en relación a su jerarquía en el mundo, nos parece que son Tomás y Dante. De diferente manera ellos enseñan que la historia ya no es sólo el resultado de los designios divinos, sino el producto de una acción basada en la energía y en la fuerza de la cooperación humana.

Además, no debemos pasar por alto el concepto de amor racional, tantas veces analizado desde los místicos hasta los intelectuales, un concepto que se constituye en el más alto de los valores humanos, que abarca, sin distingos, a todos los hombres y que

determina las relaciones humanas en una nueva dimensión, diametralmente opuesta a la que se estilaba en la época clásica.

Es obvio que lo que fundamenta toda esta serie de actitudes positivas es la filosofía que, en la Edad Media, nunca puede separarse de la teología. Para la mayoría de los pensadores medievales, esta doble actividad no tenía solamente el propósito de escudriñar la realidad o fundamentar la ciencia. Era algo más que eso: era una acción que tenía como finalidad transformar el mundo, no sólo interpretarlo, como siglos después proclamaría Marx. Y no era transformarlo en el sentido que hoy lo hace la tecnología, sino como una posibilidad de modificar nuestras actitudes básicas frente a la vida. Muchas veces los filósofos y teólogos de la Edad Media arriesgaron sus vidas en esta tarea y, de todos modos, nunca fueron completamente especulativos, como había sucedido en tiempos de la filosofía griega. Estaban más bien dispuestos a aceptar la famosa proposición de Séneca de que la filosofía no está en las palabras sino en las obras.[6]

Para terminar, estamos en desacuerdo con lo que dice Châtelet: "No existe un pensamiento medieval. Hay pensadores a quienes fascina el mensaje filosófico venido de la antigüedad grecolatina y que se esfuerzan en adaptarlo a los problemas ideológicos que deben resolver".[7] Pensamos que sí existe un pensamiento medieval. La denominación se refiere obviamente al tiempo en que se produce, pero debemos hablar de originalidad en relación con la herencia clásica de la que se nutre y de influencia decisiva en nuestras actitudes frente a la vida, para muchas de las cuales puede ofrecer una explicación última. Podemos afirmar, sin miedo a equivocarnos, que de todos los ayeres de nuestra civilización, la Edad Media es, ciertamente, uno de los más importantes y significativos.

[6] *Cartas morales a Lucilio*, XVI.

[7] Châtelet, François, *op. cit.*, p. 234.

Bibliografía

Abbagnano, Nicola, *Storia della filosofia*, vol. I, UTET, Torino.

Aguirre y Respaldiza, *La ciencia positiva en el siglo XIII. Rogerio Bacon*, Ed. Labor, Barcelona, 1935.

Agustín (san), *Confesiones* (trad. de Antonio Brambila Z.), Ediciones Paulinas, México, 1980.

___, *City of God* (translated by M. Dods), T. & T. Clark, Edimburgo, 1872.

Alighieri, Dante, *La Divina Comedia* (trad. de Juan de la Pezuela), Ed. Ramón Sopena, Barcelona.

___, *La vida nueva. Tratado de la lengua vulgar* (trad., introd. y notas de Federico Ferro Gay e Hildeberto Villegas Méndez), SEP-Cien del Mundo, México, 1987.

___, *Obras completas* (trad. de Nicolás González Ruiz y José Luis Gutiérrez García), B.A.C., Madrid, 1965.

Anselmo (san), *Proslogion* (trad. de Manuel Fuentes Benot, pról. de Antonio Rodríguez Huéscar), Aguilar, Buenos Aires, 1961.

Aquinas, Thomas, *Summa contra gentiles* (trad. al inglés por padres dominicos), Burns Oates, Londres, 1924.

___, *De Regimine Principum* (translated by G. B. Phelan), Sheed and Ward, Londres, 1938.

Aquino, Tomás de (santo), *Sobre la eternidad del mundo. Selección de la Suma contra los gentiles y Suma teológica* (trad., introd. y notas de Ángel J. Cappelletti), Aguilar, Buenos Aires, 1975.

___, *Suma teológica* (texto bilingüe), B.A.C., Madrid.

___, *El ente y la esencia* (trad., pról. y notas de Manuel Fuentes Benot), Aguilar, Buenos Aires, 1963.

Aristóteles, *Obras completas* (trad., introd. y notas de Francisco de Samaranch N.), Aguilar, Madrid, 1977.

Bacon, Roger, *Opus Maius* (translated by R. B. Burke), University of Pennsylvania Press, 1928.

Badawi, Abdurraman, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Vrin, París, 1968.

Bloch, Ernst, *Avicena y la izquierda aristotélica*, Ed. Ciencia Nueva, Madrid, 1966.

Boecio, Manlio Severino, *La consolación de la filosofía* (trad. de Pablo Masa, pról. y notas de Alfonso Castaño Piñán), Aguilar, Buenos Aires, 1960.

Buenaventura (san), *Itinerario de la mente a Dios* (trad. de Pablo Masa, pról. de Antonio Rodríguez Huéscar), Aguilar, Buenos Aires, 1962.
Châtelet, François (sous la direction de), *La philosophie médiévale*, Hachette Litterature, París, 1972.
Copleston, Frederick, *Santo Tomás de Aquino*, Fondo de Cultura Económica, México, 1960.
Corbin, H., *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, París, 1969.
Crombie, A.C., *Historia de la ciencia (de san Agustín a Galileo)*, vols. I-II, (trad. de José Bernia), Alianza Editorial, Madrid, 1974.
Duns Scotus, John, *Tratado del primer principio* (trad. de Alfonso Castaño Piñán), Aguilar, Buenos Aires, 1960.
Eco, Umberto, *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano, 1982.
Erigena, John Scotus, *On the Division of Nature* (translated by C. Schwartz), St. John's College Bookstore, Annapolis, 1940.
Eckhart, *El libro del consuelo divino* (trad. de Alfonso Castaño Piñán), Aguilar, Buenos Aires, 1963.
Ferro Gay, Federico y Jorge Benavides Lee, *De la sabiduría de los romanos*, UNAM, México, 1989.
Ferro Gay, Federico, *De la sabiduría de los griegos*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ciudad Juárez, 1989.
___, y José Luis Orozco, *Introducción histórica a la filosofía*, Universidad Autónoma de Chihuahua, 1991.
Fo, Dario, *Il mistero buffo (Giullarata popolare)*, Bertani Editore, Verona, 1973.
Fuentes Mares, José, *Ley, sociedad y política (san Agustín)*, Imprenta Universitaria, México, 1945.
Gilson, Etienne, *El tomismo*, Buenos Aires, 1951.
Guignebert, Charles, *El cristianismo antiguo*, Fondo de Cultura Económica, México.
Hirschberger, Johannes, *Historia de la filosofía*, vol. I, (trad. de Luis Martínez Gómez), Ed. Herder, Barcelona, 1961.
Husik, Isaac, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, Harper & Row, Nueva York, 1940.
Jones, W. T., *The Medieval Mind*, Harcourt, Brace and World, Inc., Nueva York, 1969.
___, *Hobbes to Hume*, Harcourt, Brace and World, Inc., Nueva York, 1969.
Jordan, James, *Western Philosophy (from Antiquity to the Middle Ages)*, MacMillan Publishing Co., Nueva York, 1987.
Kaufmann, Walter, *Philosophic Classics (thales to Ockham)*, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1968.
Lerner, Ralph & Mahdi, Muhsin (edited by), *Medieval Political Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York, 1963.
Lulio, Raimundo, *Libro del amigo y el amado* (pról. de Juan Zaragüeta, trad. anónima), Aguilar, Buenos Aires, 1960.
Marías, Julián, *La filosofía en sus textos*, 2 tt., Ed. Labor, Barcelona, 1950.
McKeon, Richard (edited by), *Selections from Medieval Philosophers*, vol. I,

Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1957.
Mondolfo, Rodolfo, *Momentos del pensamiento griego y cristiano*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1964.
Moddy, E. A., *The Logic of William of Ockham*, Sheed & Ward, Londres, 1935.
Nuevo Testamento, Ed. AFEBE, Madrid, 1960.
Ockham, Guillermo de, *Tratado sobre los principios de la teología* (trad. de Luis Farre), Aguilar, Buenos Aires, 1962.
Pagels, Elaine, *Los evangelios gnósticos* (trad. de Jordi Beltrán), Ed. Crítica, Barcelona, 1982.
Platón, *Oeuvres complètes* (texte établi et traduit par Joseph Souilhé), Les Belles Lettres, París, 1929.
Puigrós, Rodolfo, *Génesis y desarrollo del feudalismo*, Ed. Trillas, México, 1965.
Rauschen, G., *Florilegium Patristicum*, Hanstein, Bonn.
Romero, José Luis, *La Edad Media*, Fondo de Cultura Económica, México.
Santa Biblia (anotada por C.I. Scofield), Sociedad Bíblica Americana, 1960.
Sciacca, Michele Federico, *Sant'Agostino*, Universitá di Genova, Génova.
Séneca, Lucio Anneo, *Cartas morales* (texto bilingüe, trad., introd. y notas de José M. Gallegos Rocafull), UNAM, México, 1951.
Steele, R. (edited by), *Medieval Lore from Bartholomew Anglicus*, Chatto & Windus, Londres, 1924.
Sticco, Maria, *San Francesco d'Assisi*, Vita e Pensiero, Milán, 1935.
Touchard, Jean, *Historia de las ideas políticas*, Ed. Tecnos, Madrid, 1964.
Truyol y Serra, Antonio, *Historia de la filosofía del derecho y del Estado*, Manuales de la Revista de Occidente, Madrid, 1961.
Vignaux, Paul, *El pensamiento de la Edad Media*, Fondo de Cultura Económica, México.
Wulf, Maurice de, *Historia de la filosofía medieval*, 3 tomos, Ed. Jus, México, 1949.

ÍNDICE DE AUTORES CLÁSICOS Y MEDIEVALES

Abelardo, Pedro, 19, 23, 89, *108-111*, 112, 114, 131, 166, 197, 205.
Agustín, san, 19, 21, 53, *65-88*, 91, 95, 102, 106, 123, 134, 145, 161, 166, 188, 205, 209, 210, 211, 212, 214, 227, 235, 236.
Alberto Magno, san, 24, 61, 120, *123-126*, 127, 205, 217, 231, 234, 242.
Alcuino, 92, 101.
Alejandro de Afrodisia, 119, 224, 225, 226, 227 (nota).
Alejandro de Hales, 247.
Alighieri, Dante, 24, 25, 113, 120, *179-188*, 190, 191, 192, 199, 200, 250, 262, 265.
Al-Farabi, *226-228*, 238.
Al-Kindi, *224-225*, 226, 227.
Amalrico de Bène, 117, 120.
Anaxímenes, 239.
Anselmo de Aosta, san, 23, *115-117*, 170, 214, 236.
Arato, 45 (nota).
Aristóteles, 17, 19, 23, 24, 25, 60, 71, 74, 78, 79, 87, 93, 106, 107, 119, 120, 124, 125, 127, 131, 133, 136 (nota), 137, 140, 144, 156, 158, 161, 164, 166, 170, 174, 189, 195, 197, 203, 205, 206, 207, 208, 212, 222, 225, 226, 227, 229, 229, 231, 233, 234, 238, 239, 240, 242, 243, 245, 246, 247, 249, 262.
Arnobio, 65.
Arrio, 54, 55.
Atenágoras de Atenas, 62.
Averroes, 224, 228, *231-234*, 235, 238.
Avicebrón, *238-242*.
Avicena, 224, *228-231*, 238.
Bacon, Roger, 24, 205, 208, *217-222*, 225, 231, 244, 252.
Bartolomeo de Mesina, 119.
Bartolomeo el Inglés, *206-207*.
Basilio de Cesarea, san, 63.
Beda el Venerable, 59, 92, 101.
Benedicto de Nurcia, 22, 23, 96.
Bernardo de Clairvaux, 23, *113-114*, 185.
Boccaccio, Giovanni, 24, 181.
Boecio, Manlio Severino, *89-91*, 119,125.
Buenaventura de Bagnoregio, san, 24, 120, *121-123*, 125, 136, 144, 234.
Burgundio de Pisa, 93.
Casiodoro, 91, 101.
Cleantes de Assos, 45 (nota).
Clemente de Alejandría, 61, *62-63*.
David (rey), 185.
David de Dinant, 117, 120.
Demócrito, 91, 141.
Duns Escoto, Juan, 24, *162-171*, 193, 195, 238, 247, 252.
Eckhart de Hochheim, 24, *171-175*, 258.
Epicuro, 141, 203.
Erigena, John Scotus, 23, *102-105*, 112.
Fasani, Raniero, 100.
Filón, 50, 51, 241.
Francisco de Asís, san, 23, *96-100*, 187, 192.
Froissart, 24.
Gerardo de Abbeville, 126.
Gerberto de Aurillac, 107.
Gersonides, 238.
Gonilón, 115, 116.
Gonzalo Hispano, 162.
Gregorio de Nacianzo, san, 63.
Gregorio de Nisa, san, 63.

Gregorio Magno, san, 92.
Grosseteste, Roberto, 119, 205, *207-217*.
Guillaume de Champeaux, 107, 108, 109, 110.
Guillermo de Auvergne, 247.
Guillermo de Moerbecke, 119.
Guillermo de Ware, 162.
Gundisalvo, Domingo, 219.
Heráclito, 28, 49, 183, 230.
Horacio, Quinto Flaco, 202 (nota).
Huss, Juan, 25.
Ibn-Badja, 238.
Irineo, 52.
Isidoro de Sevilla, 91, 204, 205, 207.
Joinville, 24.
Juan, san, 21, 28, *49-51*, 54, 241.
Juan Damasceno, san, 59, 92, 208.
Juan de Salisbury, 117.
Judas Tadeo, san, 28.
Justino, san, 61, 62.
Lactancio, 54, 65.
Lucas, san, 27.
Lucrecio, Tito Caro, 203.
Lulio, Raymundo, *235-236*.
Maimónides, Moisés, 238, *242-247*.
Manes, 56.
Marco, san, 27.
Marsilio de Padua, 25, *189-192*, 198, 199, 235, 263.
Mateo, san, 27.
Mateo de París, 207.
Nicolás de Cusa, 25, 249, 250, *253-259*.
Nicolás de Lisieux, 126.
Ockham, Guillermo de, 19, 25, 189, *192-200*, 205, 235, 252, 263.
Odón de Tournai, 107.
Orígenes, 63.
Pablo, san, 21, 28, 34, *40-48*, 51, 54, 56, 59, 70, 92, 155, 166, 183, 198, 199.
Pedro, san, 28, 33.
Pelagio, 55, 56.
Petrarca, Francesco, 24.
Pitágoras, 236.
Platón, 19, 25, 31, 33, 60, 62, 71, 72, 74, 90 (nota), 92, 106, 107, 120, 124, 125, 133, 134, 145, 161, 172, 203, 205, 224, 227, 228, 231, 232, 253, 256, 258, 262.
Plotino, 65, 70, 90 (nota), 102, 114, 174, 224, 226, 234, 239, 240, 241, 262.
Porfirio, 89, 105, 107, 119.
Porretano, Gilberto, 117.
Posidonio de Siria-Apamea, 64.
Proclo, 92, 223.
Pseudo-Dionisio, *92-93*, 214.
Pseudo-Grosseteste, 217.
Rabano, Mauro, 101.
Radberto, Pascasio, 101.
Ratramno de Corbie, 101.
Roscelino de Compiègne, 108.
Rufino, 63.
Santiago, 28.
Séneca, Lucio Anneo, 45, 46, 47, 48, 266.
Siger de Brabante, 181, 189, *234-235*.
Simplicio, 119.
Sócrates, 31, 37, 145, 255.
Suetonio, Cayo Tranquilo, 38 (nota).
Suidas, 208.
Tales, 222.
Tertuliano, Q. S. F., *64-65*, 114.
Thérault, 23.
Tomás de Aquino, santo, 19, 24, 119, 120, 124, 125, *126-159*, 161, 163, 165, 166, 167, 168, 170, 181, 188, 190, 191, 197, 199, 205, 208, 217, 221, 231, 234, 235, 236, 239, 244, 246, 247, 265.
Tucídides, 87.
Ulrico de Estrasburgo, 124.
Victorino, Mario, 89.
Villehardouin, 24.
Villon, François, 25.
Virgilio, Publio Marón, 184.
Wenck, Juan, 254.

Índice

Prólogo, por Antonio Muñoz Ortega 11

Introducción 17
Los objetivos, 17; La división, 21

Capítulo I. El advenimiento del cristianismo 27
Los inicios, 27; Las enseñanzas de Jesús, 31; Las relaciones con Roma, 38; Pablo, el apóstol de los gentiles, 40; El Evangelio de Juan, 49; La formación de la Iglesia cristiana, 51

Capítulo II. La patrística 59
El desarrollo general, 59; Breve reseña de los Padres, 62; Aurelio Agustín, 65; Biobibliografía, 65; Las influencias religiosas y filosóficas, 68; La teoría del ser, 71; La ética, 77; La política, 80; En contra de los herejes, 81; La historia, 84; Los últimos Padres, 89

Capítulo III. Los comienzos de la filosofía escolástica 95
La organización de la Iglesia, 95; Francisco de Asís, 96; El renacimiento carolingio, 100; John Scotus Erigena, 102; La controversia acerca de los universales, 105; Pedro Abelardo, 108; La Fe que busca la Razón, 111; Los ejemplos: Bernardo y Anselmo, 113

Capítulo IV. La alta escolástica 119
La recuperación de Aristóteles, 119; Buenaventura de Bagnoregio y la escuela franciscana, 121; Alberto Magno, 123; Tomás de Aquino, 126; Biobibliografía, 126; La teoría del conocimiento, 129; La teoría del ser, 132; Las ciencias especiales, 134; La ética, 151; La política, 156

Capítulo V. La crítica y el misticismo 161
La época del cambio, 161; Juan Duns Escoto, 162; Biobibliografía, 162; La teoría del conocimiento, 164; El principio de individuación, 167; Primacía de la voluntad, 168;

Las pruebas de la existencia de Dios, 169; Eckhart de Hochheim, 171; Biobibliografía, 171; El concepto de Dios, 172; La ética, 173

Capítulo VI. La disidencia política 177
El panorama político en la Edad Media, 177; Dante Alighieri, 179; Biobibliografía, 179; La filosofía del amor y de la vida, 182; El pensamiento político, 186; Marsilio de Padua, 189; Guillermo de Ockham, 192; Biobibliografía, 192; Las restricciones a la teología natural, 193; Las ideas políticas, 198; La disidencia popular, 199

Capítulo VII. La ciencia 203
Introducción, 203; Bartolomeo el Inglés, 206; Roberto Grosseteste, 207; Biobibliografía, 207; La teoría de la verdad, 208; La metafísica de la luz, 211; El conocimiento de Dios, 214; Roger Bacon, 217; Biobibliografía, 217; El interés científico, 218; La "scientia experimentalis", 220

Capítulo VIII. La filosofía islámica 223
Introducción, 223; Al-Kindi, 224; Al-Farabi, 226; Avicena, 228; Averroes, 231

Capítulo IX. La filosofía judía 237
Introducción, 237; Avicebrón, 238; Moisés Maimónides, 242

Capítulo X. Transición de la edad media a la época moderna 249
Introducción, 249; Nicolás de Cusa, 253; Biobibliografía, 253; Teoría del conocimiento, 254; La concepción de Dios, 257; El hombre, 258

Conclusiones 261

Bibliografía 267

Índice de autores clásicos y medievales 271

0643

De la sabiduría de la Edad Media, de Federico Ferro Gay, de la colección Principia, se terminó de imprimir en los talleres de Estampa, S.A. de C.V., durante el primer semestre de 1995, bajo el cuidado de Víctor Ramón del Real Muñoz. Se utilizaron tipos Nebraska 11/12. La edición consta de 1000 ejemplares más sobrantes para reposición.

Hay un pretendido milenarismo que quiere hacer creer que no hay utopía más que la neoliberal. Incluyendo en esto las implícitas en los movimientos de liberación nacional que se siguen produciendo a lo largo del mundo. ¿No equivale esto a proclamar la muerte de toda fe y de toda esperanza que no se adecúen a las exigencias de un monopolio neoliberal de la razón? Una ojeada al pasado —como la que propone promueve *De la sabiduría de la Edad Media*— no sería del todo improductiva para revitalizar una idea del mundo menos cerrada a otros futuros posibles.

DEPARTAMENTO EDITORIAL
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE ZACATECAS